José Luis Villacañas Berlanga

Los latidos de la ciudad

Una introducción a la filosofía y al mundo actual



José Luis Villacañas

LOS LATIDOS DE LA CIUDAD

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Editorial Ariel

Diseño de la cubierta: REMOLACHA

1.ª edición: marzo 2004

Avda. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona

ISBN: 84-344-4447-X

Depósito legal: B. 5.286 - 2004

Impreso en España

ÍNDICE

La filosofía no es ni un asunto erudito, ni una enciclopedia de saberes antiguos. Es más bien una forma de reflexionar sobre los intereses de la vida cotidiana de una manera carente de prejuicios, abierta y persuasiva. A los filósofos profesionales quizás nos compete hacernos con los grandes argumentos del pasado, estudiar a muchos autores y muchos tiempos. Pero debemos ofrecer lo mejor de todo ello a nuestros conciudadanos con la libertad y la sencillez propias de una conversación. Por eso debemos huir de todo vocabulario técnico y pedante. Esto es lo que he intentado hacer aquí. En este sentido, confío en el valor pedagógico de este libro, pues en el fondo propone un paseo por la ciudad que quizás sea de interés para los que ahora inician su camino a través de ella.

Quizá sea esta estrategia la más indicada para una introducción a la filosofía que, a su vez, sea una introducción al mundo actual. Sé que en muchas ocasiones los profesores de filosofía de bachiller se encuentran con dificultades a la hora de ofrecer un texto a sus alumnos que reúna la sencillez con la utilidad, y que permita la organización de actividades en el aula. Este libro propone un texto que interpreta la ciudad, se apoya en cosas que suceden en la ciudad y por eso permite llevar a cabo este tipo de actividades apropiadas a la argumentación que se ha seguido en cada capítulo. Sorprenderá que use como instrumento escolar el cine, que hable de museos, de iglesias, de bibliotecas y de discotecas, de ayuntamientos y de parlamentos, de laboratorios y de plazas. Hablaré de cine y de literatura porque ofrecen buenos ejemplos que todos entienden. Esto es poco ortodoxo en relación con los manuales tradicionales, desde luego. Pero el cine forma parte de nuestra gran cultura y rechazar su utilización escolar cuando ofrece un lenguaje comprensible, fácil y atractivo, me parece una incongruencia. El lector debe imaginarse, en suma, un día de su vida en la ciudad y yo le ofrezco que me acompañe en este viaje un poco más lento de lo normal, en una conversación que espero le sea de interés.

Este libro ha sido posible por la conversación que se ha tejido entre mi esposa María José y mis hijos Luis y Carmen. Aunque cada uno ha tenido una función específica en este libro, todos ellos me han

resultado imprescindibles. María José, con su larga experiencia como docente en secundaria, me ha censurado todo párrafo que no pueda ser entendido por sus alumnos de bachiller. La deuda que tengo con Luis es de múltiple naturaleza. No sólo me ha brindado algunos argumentos de los que aquí me he apropiado impunemente, como un antiguo pater familias *romano, y no sólo he usado fuentes que él me ha sugerido, procedentes de su mundo intelectual. En cierto modo, puedo decir que este libro expresa una parte del mundo que nuestro diálogo ha creado. Si no fuera así no tendría la certeza de que esa forma de vida civilizada que deseo para nuestro país puede ser atractiva a los jóvenes. Carmen ha intervenido como el receptor deseado de este libro y es el símbolo más preciso de esa esperanza. Sin ellos, desde luego, no se habría escrito. A ellos va dedicado, desde luego. Y como siempre, sin olvidar a los ausentes.*

No sería de justicia dejar de agradecer aquí las muy valiosas observaciones de Quique Ujaldón, que me ha alertado de ciertos peligros de mi argumentación y me animó con inestimables consejos. He aprendido mucho también de la conversación y de la lectura de los textos de mis amigos Román García Pastor, Miguel Corella, Alfonso Galindo Hervás, Antonio de Murcia, Javier Benet, Toni Velasco, Juan Gregorio, Antonio Lastra, Javier Alcoriza, Héctor López Pérez y Antonio Villacañas, todos ellos profesores de filosofía en el bachiller y, por tanto, muy conscientes de las dificultades de su enseñanza entre los más jóvenes. Mi gratitud hacia todos ellos es más que filosófica, desde luego. Su amistad me ha honrado desde hace muchos años y espero que lo siga haciendo en el futuro. Sin esa amistad, la vida de un filósofo es sencillamente imposible.

CAPÍTULO 1

EL EJEMPLO DE SÓCRATES

1. Dificultades con la filosofía

La filosofía siempre es difícil al principio. Mucho antes de abrir este libro, seguro que todo el mundo lo ha experimentado. Esas dificultades tienen que ver con su lenguaje más bien extraño, con sus raros temas, con su falta de resultados claros. Seguro que todos hemos hecho bromas sobre esas dificultades y al hacerlas nos mostramos reacios a entrar en el juego de la filosofía. No voy a describir esas situaciones ni voy a recordarlas. En lugar de eso, quiero decir que esas dificultades y esas bromas forman parte de la filosofía. Cuando se expresan, se está haciendo justo lo que la filosofía espera. En cierto modo, la filosofía sabe que es natural resistirse a ella. Esas bromas, esas burlas incluso, son una puerta natural para entrar en la filosofía. De hecho, están en su inicio mismo.

Por eso, en lugar de dibujar cualquier escena cotidiana —que seguro que el lector ha vivido— acerca de lo extraño de la filosofía, voy a contar la anécdota. En esta historia podemos reconocernos todos. Es tan cercana, tan significativa, está tan llena de enseñanza, que nos dice algo acerca de lo misterioso de la filosofía. La leyenda nos la ha transmitido Platón, un filósofo griego que vivió hace casi dos mil quinientos años, pero ha sido contada por mucha gente desde entonces. Dice así: Tales fue un sabio que vivió en el siglo VI antes de Cristo en las playas de la Jonia, lo que hoy es Turquía. Era un experto astrónomo, predijo un eclipse de sol, fue un importante matemático (a él debe su nombre el teorema de Tales) y además tuvo la ocurrencia de afirmar que todo procedía del agua, una frase que todavía no sabemos bien lo que quería decir ni nos importa. Pues, muchas veces, lo importante de la filosofía no es tanto la respuesta que ofrece, sino la pregunta que hace. En realidad, lo decisivo para entender a Tales es que con claridad se hizo preguntas. Eso es lo importante, porque la filosofía quiere despertar en nosotros la curiosidad.

El caso es que un día, al atardecer, Tales salió de su casa para ir a observar el cielo, que era su afición preferida. Iba tan abstraído mirando las estrellas, tan absorto en sus problemas, que no vio que delante de él había un hoyo profundo y, sin darse cuenta, se cayó en él. Entonces, malherido, pidió socorro a gritos y acudió una muchacha tracia, una esclava procedente de las tierras del mar Negro. Entonces ésta, delante del sabio y famoso Tales, se echó a reír y le dijo algo parecido a esto: «Tú sabrás mucho de esas cosas lejanas que son las estrellas, pero no eres capaz de ver lo más cercano: que delante de tus narices había una zanja».

La historia se ha contado de muchas maneras. Pero lo decisivo es que, en aquel momento, la muchacha tracia se consideró superior al filósofo Tales y se rió en su cara de él. Los tracios eran para los griegos un pueblo de incultos y bárbaros, y por eso hemos de suponer que la historia era más humillante todavía para Tales, porque se había reído de él una persona que con seguridad consideraba de cultura inferior. En realidad, si la anécdota se ha contado tantas veces, con tantas variantes, aplicada a tantos lugares y situaciones, es porque encierra una verdad que la filosofía ha de tener en cuenta: a veces, los filósofos se dedican a temas tan lejanos como las estrellas de esta historia, pero no están en condiciones de ver lo que pasa ante sus propios ojos y en su tiempo. En esas condiciones, es lógico que los filósofos se despreocupen de los problemas cotidianos y que la gente se ría de ellos cuando empiezan a hablar del ser y del ente, de las sustancias y de las esencias y de otras extrañas palabras.

2. El filósofo se hace bromista

Seguro que eso es lo que todo el mundo ha sentido cuando alguien ha querido hablar de filosofía y ha empleado un lenguaje complicado y ha planteado problemas que no se entendían muy bien. La idea general de las bromas que se suelen hacer contra el filósofo es que «está en las nubes». En cierto modo, eso es lo que venía a decir la risa de la muchacha tracia. Exactamente eso es lo que, hace ahora casi dos mil quinientos años, dijo un famoso escritor de comedias ateniense. Este hombre, que se llamó Aristófanes, escribió una comedia a la que puso por título justamente éste: *Las Nubes*. En ella hablaba de otro griego, Sócrates. En realidad, Aristófanes era un poco hiriente. Cuando se representaban sus obras, en los festivales de teatro de Atenas, su público —por lo general los sencillos campesinos que venían a la ciudad para las fies-

tas— quería recibir sensaciones fuertes. Así que tenía que ser muy efectivo. En *Las Nubes* lo fue de manera extrema.

En esta obra, Aristófanes nos muestra a Sócrates sentado en un inmenso columpio, como si al elevarse quisiera acercase al cielo para observarlo mejor. La idea que transmite el cómico aquí es muy parecida a la anécdota de Tales: he aquí a un loco que sólo se preocupa de mirar y estudiar a esas piedras ardientes, pero finalmente piedras, que son las estrellas y los planetas. Y además, un loco peligroso, porque quiere enseñar a los jóvenes la extraña doctrina de que esa observación del cielo es la tarea más importante de la vida. Naturalmente, toda la obra juega con la broma de que en cualquier momento el sabio se va a desnucar ante sus discípulos, comprobando que la única cualidad de las piedras —sean las del cielo o las de la tierra— es su dureza.

Sócrates debió de sentirse aludido por esta despiadada crítica. Es fácil que pensara que, en efecto, se había convertido en el hazmerreír de una ciudad entera. Así que abandonó todos esos estudios del cielo, del origen de todas las cosas, de la influencia de los astros sobre la vida, y se dedicó a otro asunto. En realidad, asumió el reto de Aristófanes. Se habían reído de él, pero él entonces se dedicó a algo muy sutil, que tiene que ver mucho con la filosofía. De acuerdo, había sido un tipo ridículo. En cierto modo, estaba justificado que se rieran de él. Pero aquellos que se reían de él no eran muy diferentes. Ellos también eran hasta cierto punto ridículos. Contemplando el cielo, él no sabía muy bien lo que hacía. Podemos decir que se había entregado a una acción que no había pensado bien. Pero los que se reían de él ¿eran mejores? ¿Sabían ellos lo que hacían? ¿Estaban seguros de que lo que hacían era lo mejor? Es más: ¿estaban seguros de que lo que hacían era bueno? En cierto modo, todos trabajaban, se divertían, criaban a los hijos, iban a la guerra, adoraban a los dioses, se peleaban con los vecinos, ¿pero por qué hacían todo eso? ¿Lo habían pensado bien, o eran tan ridículos como él, haciendo las cosas sin ton ni son, como si estuvieran ellos también movidos por un resorte que les obligaba a hacer las cosas así, y no de otra manera?

Sócrates no era Aristófanes. Al parecer, no sabía escribir bien. De hecho, nunca escribió nada. No podía esperar que llegara el día de fiesta para representar una comedia en la que plantear todas estas cuestiones a sus paisanos. Así que siguió otra estrategia. Se paseaba por las calles, por las plazas, por los gimnasios y al primero que veía le preguntaba si sabía lo que estaba haciendo o si lo hacía por pasar el rato. La gente se quedaba sorprendida. Si uno iba al templo a rezar, Sócrates le decía si sabía lo que eran los dioses. Y

si no lo sabía, le preguntaba cómo es que entonces les rezaba. Si veía a otro que iba a declarar su amor a alguien, le preguntaba: «¿Pero tú sabes lo que es el amor?» Si decía que no lo sabía muy bien, seguía con sus preguntas. Cuando se encontraba a un militar, le preguntaba lo mismo: «¿Cómo es que haces la guerra sin saber si es buena o mala, justa o injusta?» Iba incluso a los talleres e interrumpía a los artesanos con sus quejas: «¿Por qué te pasas el día trabajando? ¿Acaso no tienes un deseo diferente al de enriquecerte, un deseo que te haga descansar?»

Como vemos, Sócrates le devolvió la broma a sus paisanos. Él decía siempre que no sabía nada, que no tenía respuesta alguna para sus preguntas. Pero en el fondo era mentira. Él sabía lo que hacía. Lo había pensado muy bien y lo demostró. Pero creía que eso que él sabía le pertenecía sólo a él, era suyo, constituía su vida, su intimidad, incluso su secreto, algo que había encontrado después de buscar mucho y que no estaba dispuesto a venderlo a cualquiera. Él era él, el hombre que antes de hacer una cosa debía estar seguro de que era justa y oportuna. El hombre entero, fiable, capaz de decir una palabra para siempre. Con sus preguntas, quería desde luego que los demás hicieran algo que él ya había hecho: preguntarse cuál era la mejor manera de organizar la propia vida. Pero deseaba que cada uno encontrara su propia respuesta. En el fondo, Sócrates era un optimista. Por lo poco que tenía, por lo mal vestido que iba, por lo descuidado que se paseaba por la ciudad, la gente podía considerarlo quizás un poco desdichado. Pero la verdad es que era agradable, atento con los demás y siempre estaba alegre y de buen humor. Era como si en su interior portara una verdad que nadie le pudiera robar, una serenidad que nada ni nadie podía turbar. Él reposaba sobre sí mismo, hablaba sin pelos en la lengua y no se achicaba ante nadie. Algo poseía aquel hombre que los que tenían más riquezas, más poder, más relevancia, más fama no lograban tener. Todos parecían inquietos, ansiosos, siempre buscando otra cosa: él parecía satisfecho con su vida. Parecía tenerlo todo, pero nadie sabía a ciencia cierta qué es lo que tenía. Cuando sus paisanos se preguntaban por todo esto, las viejas risas cesaban.

3. La risa se vuelve seriedad

Quizás ya estuviera muerto Aristófanes por aquel entonces. Quizá todavía estuviera vivo. El caso es que la ciudad se cansó de aquel tipo que iba haciendo preguntas todo el día. En realidad, no podían decir nada malo de él. Sólo quería que la gente pensase lo

que hacía y que tras deliberar con atención tomara una decisión. Por su parte, él animaba a todo el mundo a conocerse bien a sí mismo. Pensaba que la gente no era feliz porque no se conocía, porque no sabía cuáles eran sus verdaderos deseos, sus verdaderas inclinaciones, sus posibilidades reales, lo que en verdad les hacía felices. Al no saberlo, siempre iban detrás de cosas que no les llenaban en absoluto, porque no se atrevían a pensar ni a imaginar qué podía ser mejor para ellos. Pero si no eran felices, era fácil que siempre estuvieran inquietos, insatisfechos. En ese estado, pensaba Sócrates, era natural que siempre echaran la culpa de su desgracia a otros. Resentidos y enfadados, si consideraban a sus vecinos responsables de su infelicidad, era lógico que tuvieran hacia ellos actitudes de enfado, incluso hostiles. En esas condiciones, la ciudad estaba llena de tensiones. Era como si un profundo malestar tejiera todas las relaciones entre sus gentes. La paz de la ciudad estaba curiosamente amenazada por la intranquilidad, por la insatisfacción y la falta de sosiego de los ánimos de los ciudadanos.

Como dije antes, muchos de la ciudad se cansaron de que Sócrates no parara de interrogarles. Sabían que, de hacerle caso, tenían que cambiar en alguna medida su vida. Después de la reflexión, de la deliberación, de los diálogos que tejían con él, tenían que mostrarse dispuestos a cambiar de dioses, de forma de amar, de trabajar, de relacionarse con sus conciudadanos, de vivir con los pueblos vecinos. Tras una conversación con Sócrates, sus paisanos no podían seguir pensando que la culpa de todo la tenían los demás. Era más fácil que entonces se preguntaran qué podían hacer ellos mismos, en qué podían mejorar, de qué eran ellos responsables e incluso culpables, qué bienes de la vida se habían perdido y qué deseos habían sepultado de manera insensata.

Puestos en esta situación, algunos paisanos de Sócrates dieron un paso atrás y optaron por lo peor. En lugar de cambiar las cosas, de preguntarse qué sería lo mejor, denunciaron a Sócrates ante los tribunales. Dijeron que aquel hombre quería cambiar los dioses —lo que no estaba claro— y que deseaba corromper a la juventud y transformar las leyes de su ciudad. Esto era más bien absurdo, porque sabemos que fue un soldado valeroso defendiendo su tierra, y además se había opuesto a quienes quitaron las libertades a los atenienses. En verdad, él parecía tener otros dioses, aunque no había insultado a los oficiales de la ciudad, sino invitado a todos a encontrar su dios interior. El caso es que la broma se empezó a poner seria. El tribunal condenó a muerte a Sócrates. Entonces puso a prueba toda su actitud. Si había basado su vida en la posesión de un bien que nadie le podía quitar, de un secreto que a na-

die podía desvelar, de una serenidad que nadie podía amenazar, era preciso que ahora lo demostrara ante el peligro de muerte. Y lo hizo. Aunque sus amigos habían comprado a sus carceleros y le habían animado a escapar, él se negó. Fue su manera de asegurar que no quería violar la ley ni la voz de su dios interior. Así que murió, con dulzura y entereza.

No quisiera continuar por este camino más bien patético. El caso es que aquí había pasado algo muy curioso. La muchacha tracia se había reído de Tales porque miraba el extraño cielo. Aristófanes hizo lo mismo. Sócrates había aprendido la lección y se había concentrado en lo humano, en lo cercano, en lo que hacemos todos los días, en la vida cotidiana. Al final, la filosofía se había mostrado como una compañera molesta. Era ella la que gastaba las bromas, señalando que muchas veces los seres humanos hacemos cosas ridículas, sin saber lo que hacemos, sin pensarlas bien, sin poder explicarlas, de una forma más bien gratuita, ya sea por costumbre o por rutina. Las bromas de la filosofía no gustaron a la ciudad. Era como si la muchacha tracia, en lugar de reírse de Tales, lo dejara morirse en el pozo. Lo que empezó por una broma, se puso muy serio. La muerte vino a acreditar la autenticidad de lo que Sócrates pensaba y creía. Que un hombre pudiera morir por algo que había pensado, por algo en lo que creía, era algo muy raro y nuevo. En cierto modo, ése es el efecto más extraño de la filosofía: que un hombre prefería mantener algunos de sus pensamientos o ideas antes que conservar su propia vida. Éste es un caso extremo, desde luego. Pero hay poca diferencia entre hacer esto y atenerse a una forma de vida de manera constante porque nos parezca la mejor. Si lo primero no está al alcance de todos, lo segundo sí. En todo caso, siempre hay muchos grados de compromiso y lo normal es que si hemos pensado algo con nuestro esfuerzo y estamos convencidos de ello, ¿acaso no estamos dispuestos a luchar por ello de manera proporcional?

4. Superar el trauma de esa muerte injusta

Toda la filosofía posterior ha cargado sobre sus espaldas con este trauma de la muerte de Sócrates. Platón, que era uno de los que asistieron a los últimos días de Sócrates, aunque no era uno de sus más íntimos amigos, ni de los que estuvieron con él en la última noche, comprendió que algo muy relevante en la historia del hombre había ocurrido con el caso de Sócrates. Durante toda su existencia, no paró de darle vueltas a la vida de su maestro, y no

cesó de escribir obras en las que el personaje principal era aquel mismo Sócrates raído, pobre, risueño y feliz que la ciudad había asesinado. Era algo así como una venganza. Si la ciudad había querido eliminar a aquel hombre, él iba a resucitarlo con su obra. Platón era muy consciente de que no podría captar lo esencial de la fuerza de aquel hombre, su lenguaje, su personalidad, su encanto. Sabía que no podía ser lo mismo vivir con Sócrates que leer algo sobre su vida o sus ideas. Pero hizo todo lo que pudo por resucitar a Sócrates y, en cierto modo, lo consiguió. De hecho, Sócrates acompaña a la humanidad occidental desde su muerte y, gracias a la filosofía de Platón, está presente por doquier.

Pero con Platón, la filosofía tomó un camino que estaba diseñado para impedir la muerte del filósofo a manos de la ciudad. Toda la filosofía posterior a Sócrates está muy influida por este impacto, por este trauma de la muerte del maestro. Ese camino que inició Platón es un poco más complicado, pero voy a intentar explicarlo. Como he dicho, Platón pensó que él debía seguir el camino de Sócrates, pero debía asegurarse de que la ciudad no lo pudiera matar. Para eso, lo primero que hizo fue abandonar la ciudad. Él no iría por las esquinas ni por las plazas. Ya no hablaría con cualquiera. No asaltaría a los paisanos con enojosas preguntas. Reuniría a sus discípulos en una institución cerrada. Los seleccionaría según sus criterios y con ellos formaría una escuela, una especie de congregación en la que se discutiría y se llevarían hasta las últimas consecuencias las preguntas de Sócrates. Esta institución se llamó la Academia y en su puerta había un célebre aviso: allí no debía entrar nadie que no supiera matemáticas. Aunque Platón pensaba que cualquiera podía aprender aquella ciencia, lo que deseaba afirmar con aquel aviso era que allí no debía entrar nadie que no estuviera en condiciones de realizar el importante esfuerzo de concentrarse en aquellas entidades abstractas, ideales, inmateriales: los números y las figuras geométricas.

Sin duda, el hecho de fundar la Academia mostraba cierta decisión: ninguna muchacha tracia entraría allí para reírse de la filosofía; ninguna asamblea de ciudadanos más o menos irritados votaría la muerte de aquellos hombres que, de espaldas al mundo, perseguían el estudio de unos objetos todavía más lejanos que las estrellas: las ideas, y otros más cercanos que los hoyos que nos salen al paso: las almas que cada uno de ellos creía llevar dentro. Pero la ciudad estaba allí, fuera, gobernada por los que no sabían lo que querían, dirigida por ciudadanos enojados con sus vecinos y enfadados consigo mismos, dispuestos a hacerse injusticia unos a otros si con ello obtenían beneficios, a votar a

quienes más promesas ofrecían, a adular a quienes eran poderosos, a reírse con las comedias groseras y obscenas, a seguir las maledicencias y los rumores y a extenderlos a su vez, aunque fuesen falsos.

Platón sabía que la ciudad estaba en manos de seres humanos injustos y violentos. Sabía además que eso afectaba a la mayoría de sus vecinos. Así que por mucho que la Academia tuviera muros altos, era un islote de paz en un mundo desordenado, caótico, peligroso. Ésta es la razón de que Platón, aunque encerrado en la Academia, por encima de sus altos muros, no cesara de mirar y observar la ciudad. En cierto modo, su aspiración era aprovechar cualquier oportunidad que tuviera para intervenir en ella. No debemos ocultar la aspiración de Platón: él quería el poder político. Sin embargo, decir sólo esto sería injusto. Él quería que el poder fuera para la inteligencia, la ciencia y el saber. En su caso, lo que deseaba es que la gente obedeciera al más sabio. Él estaba seguro de que conocía lo mejor para la ciudad, creía saber el orden que debía tener, las leyes que debía establecer, la población que debía habitar en ella, la educación que debía darse a cada persona, incluso los momentos en que las muchachas y los campesinos podrían reírse y solazarse en fiestas. Platón era paciente y no tenía prisas. Mientras no se presentase esa ocasión, él y los suyos seguirían estudiando y preparándose. Pero no tenía duda de que, si él regía la ciudad, como un filósofo rey, nunca más moriría un filósofo.

Platón, aunque era sobre todo un teórico, era también un hombre arrojado. Lo llamaron desde Siracusa, donde gobernaba un dictador o tirano bastante poderoso, que deseaba seguir sus teorías. Allí se fue a ofrecerle sus servicios y darle consejos acerca de cómo regir su ciudad. Como podemos suponer, una cosa era la ciudad ideal que Platón había diseñado en su libro, *La República*, y otra la ciudad real que Platón tenía ante sí, con sus intereses, su violencia y sus mezquindades. Así que su plan fracasó y el tirano de Siracusa dejó de seguir sus teorías, que hubieran implicado una verdadera revolución de ser aplicadas. Hizo hasta cuatro viajes, como si no perdiera jamás la esperanza de construir una ciudad ideal en la tierra. En uno de estos viajes sufrió percances graves y llegó a ser vendido como esclavo. Todos estos padecimientos y protestas no llegaron a nada. Al final de su vida, Platón experimentó la insatisfacción de la teoría. Había intentado organizar la ciudad en todos sus aspectos y no había conseguido nada. Por mucho que hubiera pensado y repensado cómo dirigir la sociedad humana, no había encontrado la forma de realizar sus planes. La teoría se convertía en un proceso infinito de

pensamiento, pues de tiempo en tiempo se revisaban las tesis anteriores con otras nuevas. Era un poco como el cuento de nunca acabar. Jamás encontraba la manera de que la teoría se aplicase a la práctica. Así experimentó la tragedia de la teoría. Cuanto más perfecta y complicada era, más difícil resultaba de aplicar. Así que Platón fue el primero que padeció las diferencias entre la idea y la realidad. Se había pasado la vida buscando la primera, pero a fin de cuentas la realidad no se había tornado mejor. ¿No habría sido mejor ir hablando uno a uno con sus conciudadanos? Quizá no hubiera conseguido un éxito espectacular, pero sí algunos pequeños éxitos, al influir hasta cierto punto sobre algunos de sus paisanos.

No tenemos noticia de que ninguna criada se riera de Platón, como antes se había reído de Tales. Pero bien mirado, su caso era el mismo. Se había pasado la vida contemplado ideas, pensando sobre ellas, definiéndolas, organizándolas. A su muerte, sin embargo, todo aquello no había servido de mucho. Así que nos sorprendería que un hombre tan irónico como Platón no viera lo cómico de su situación. Hay una leyenda que nos lo confirma. Nos la ha transmitido Nietzsche, un filósofo que murió en 1900. Se cuenta que en los días que antecedieron a su muerte, Platón pidió quedarse solo. Cuando todos se habían ido, cerró la puerta de sus aposentos y se acostó. Todos se quedaron perplejos, porque sabían que estaba muy enfermo. Además, esperaban que, como Sócrates, aprovechara el momento de la muerte para transmitir a los discípulos preferidos sus últimas enseñanzas, las fundamentales, las decisivas. Aquella esperanza se diluyó. Platón seguía encerrado sin querer ver a nadie. Es más, cuando se acercaban a la puerta para saber si seguía vivo, lo único que lograban escuchar eran grandes carcajadas. Al cabo de unos pocos días, todo cesó. Un largo silencio anunció a todos que Platón había muerto. Cuando por fin entraron en la habitación, se dirigieron a la cama en la que Platón yacía. Todo estaba desordenado en ella, como suele suceder tras el último combate con la muerte. Pero al arreglar las sábanas, entre ellas descubrieron un libro: el rollo de las comedias de Aristófanes, el autor que se había reído de Sócrates, su maestro, y que, ahora, de forma sorprendente, había alegrado las últimas horas de Platón, que también se reía un poco de sí mismo leyendo las ironías que el cómico lanzara contra su maestro. En aquel último escenario, Platón había disfrutado con las bromas preparadas para que los campesinos se rieran de los orgullosos filósofos.

5. Teoría y práctica

De esta manera, la ironía ha mantenido con la filosofía una relación llena de problemas. Por una parte, Sócrates la ejerció con todos sus conciudadanos. Lo pagó con la muerte. Para organizar la ciudad de tal manera que la muerte de Sócrates fuese imposible, Platón creó la teoría. Pero cuando se dio cuenta de que la teoría era irrealizable, el propio Platón no pudo evitar reírse un poco de sí mismo. Así que podemos decir que, a la muerte de Platón, la filosofía estaba en un callejón sin salida. La actitud de Sócrates podía llevar a la muerte, y la de Platón no llevaba a éxito alguno. Sin embargo, y a pesar de estos dos finales decepcionantes, estos dos filósofos son ya para siempre los modelos básicos de toda la filosofía posterior. Sócrates es el filósofo de la crítica y de la vida práctica. Platón, el filósofo de la ciencia y de la teoría. Si continuamente se han reproducido en la historia es por una razón muy sencilla: siempre hay cosas que criticar para actuar de otra manera, y ahí interviene alguien como Sócrates. Pero nunca acabamos de saberlo todo y por eso siempre alguien siente la necesidad de elaborar una teoría mejor, como haría Platón. La filosofía, desde estos dos filósofos, cada uno en su ámbito, es una tarea continua.

Aristóteles, que fue discípulo de Platón, dio un paso adelante y logró una solución que unía estas dos formas de hacer filosofía. Su avance consistió en esto: luchó por diferenciar muy claramente entre lo que era teoría, aquello que nos gustaba conocer por el mero placer de conocer, y la práctica, aquello que era necesario para lograr que los seres humanos pudieran seguir viviendo juntos en la ciudad. Lo primero, la teoría, se podía hacer en la soledad del gabinete del científico, en una vida más bien solitaria, aislada, parecida a la de los dioses, sin perturbaciones ni problemas. Para impulsar la segunda, la práctica, era preciso mezclarse con la gente, un poco como Sócrates, vivir en el seno de la ciudad, conocer su historia y sentir los vínculos que unen a los seres humanos, hablarles en su propio lenguaje, conocer sus problemas cotidianos, ponerse en su lugar y procurar que, sobre esa base, pudieran reflexionar por sí mismos.

Hay en esta pequeña historia una enseñanza relevante para la filosofía: el filósofo, como Sócrates, no puede dejar de hacer preguntas a sus conciudadanos acerca de por qué hacen las cosas que hacen y si creen que ésa es la mejor manera de hacerlas. En el fondo, Sócrates planteaba esas preguntas porque le parecía que la forma habitual de vivir, la que llevaba la gente, no era la manera

más justa ni la mejor. En realidad, Sócrates pensaba que sus conciudadanos cometían injusticias con más frecuencia de lo deseable. Platón quiso evitar que los hombres cometieran injusticias y, para eso, diseñó una ciudad perfecta e ideal en la que el obrar injusto fuera imposible. Pero la teoría, con toda su perfección, no pudo cambiar la vida de la gente ni pudo realizarse en la práctica. Así que, al final de su vida, Platón, en relación con el problema de Sócrates, no había logrado dar un paso. ¿Qué hacer entonces? Como vemos, las dificultades con la filosofía vienen desde lejos, desde su principio.

El camino estaba iniciado. Los seres humanos, al menos los que pertenecen a nuestra cultura, desde entonces, no pueden dejar de preguntarse qué pueden conocer y qué deben hacer. Aristóteles, como vimos, diferenció esas dos cosas: la sabiduría, la teoría —por un lado— y la prudencia, la praxis, por otro. Sin embargo, no todos los filósofos fueron tan sensatos como Aristóteles. Como hemos dicho, él creyó que una cosa era la filosofía en el sentido de Sócrates, que buscaba vivir de la manera más justa posible con los demás y con uno mismo, y otra la filosofía en el sentido de Platón, que buscaba conocer la realidad de la manera más exacta posible para organizarlo todo de forma perfecta. Aristóteles, sin embargo, no creía que esas dos cosas se tuvieran que unir en una sola. No pensó que el mejor teórico ya por eso tuviera que ser el más virtuoso en la práctica. Alguien podía ser muy sabio en matemáticas, en astronomía o en física y ser un imprudente como padre de familia, juez, político o simple ciudadano. La ciencia, en tanto que saber, se formaba en diálogo con otros sabios, en una academia cerrada parecida a la de Platón. La prudencia, la buena práctica, requería algo diferente del saber con exactitud: exigía tener buen carácter, ser equilibrado, justo y lograr aquello que Sócrates quería: autoconocerse y ser moderado en todo. El hombre práctico podía mirar entonces con ironía al sabio solitario que se entregaba con pasión a observar el cielo o las figuras de la geometría, mientras que el sabio podía a su vez mirar con ironía al que se preocupaba del torbellino de la vida práctica, con sus pasiones y problemas humanos. En el fondo, una forma de la filosofía miraba con ironía a la otra. Ésa era la manera de impedir que una impusiera a la otra su forma de ser. Aristóteles, en cierto modo, pensaba que las dos formas de pensar eran necesarias, las dos eran humanas y las dos obedecían a deseos muy arraigados en nosotros: calmar nuestra curiosidad por conocer la realidad y sentirnos bien en el seno de una comunidad humana.

6. La obsesión por la teoría

Aristóteles no ha tenido muchos discípulos verdaderos. Casi todos los que vinieron tras él pensaron que la teoría debía dirigir y dominar la praxis. Casi todos los filósofos posteriores se vincularon a Platón. Desde entonces, los filósofos han creído que la teoría no se ha realizado en la práctica por defectos propios de la teoría. Creyeron que si el mundo no era mejor o perfecto era debido a que la norma ideal teórica todavía no se conocía bien, a que la teoría no era buena. Pensaron que si Platón había fracasado se debía a que su teoría no era lo suficientemente convincente ni demostrada. Con ello, todos se enrolaron en mejorar la obra de Platón. Como es natural, todos pensaron que una mejor teoría podría ofrecer mejores consejos a los reyes, a los poderosos, y así realizar la mejor forma de vida en la tierra. Todos fracasaron en ese intento. Es un misterio que, a lo largo de dos mil años, los filósofos hayan seguido pensando en ser los consejeros de los poderosos, de los reyes, de los príncipes, de los políticos. No sólo fracasó Platón. Aristóteles, que educó a Alejandro Magno, no tuvo mejores resultados en sus esfuerzos y eso que era un hombre realista y razonable. Desde entonces, muchos filósofos merodearon el poder, inspirando a quienes lo ejercían. El resultado habitual era que el filósofo se quedaba solo cuando el poder lo había utilizado para justificar sus actuaciones. A la hora de realizar sus ideas más queridas, los poderosos nunca le hacían caso. El filósofo entonces padeció un destino de soledad. Ese destino parece el mismo que una vez produjo la queja de Jesucristo —cuyo gesto en cierto modo también imitaron los filósofos—: «Traje la luz al mundo, pero el mundo no la reconoció.» Viendo el resultado, y después de ponderar todas las cosas, no es como para sentirse orgulloso.

Y así ha ocurrido desde aquellos tiempos de Grecia hasta hace bien poco. Pues la verdad es que, desde hace dos siglos, casi todos los filósofos han propuesto ideas que debían aplicarse a la política, para así realizar el mejor de los mundos posibles. Un filósofo alemán, J. G. Fichte (1762-1814), defendió que la nación unida alrededor del filósofo era la verdadera realidad y que los hombres debían entregar la vida por ella. Otro, G. W. F. Hegel (1770-1831), pensó que debíamos sacrificarnos por la familia, por el sistema productivo e industrial, y por el Estado en el que se expresaba el pueblo, que así sería fuerte para combatir por la hegemonía mundial; Carlos Marx (1818-1883) dijo que este sacrificio se debía hacer en favor de la clase obrera, y que si esa clase trabajadora iba dirigida por los hombres que conocían su doctrina, la única cientí-

fica, el materialismo histórico, llegaríamos a hacer de la tierra un paraíso. Lenin (1870-1924) nos ofreció otra variante de esta salida: la infalibilidad del partido científicamente sostenido por el materialismo histórico conduciría al mundo a la verdadera libertad. Stalin, su continuador, en verdad fue un verdadero científico, pero sólo en la forma meticulosa de aplicar el crimen y la mentira por doquier. Por fin, M. Heidegger (1889-1974) pensó que él bien podría ser el Platón que aconsejara al nuevo tirano, a Hitler. Cuando el jefe de la política más enfermiza de todos los tiempos dijo que los hombres se debían diferenciar entre superiores e inferiores, que los superiores eran los de raza aria y que por eso tenían derecho a someter y destruir a los de razas inferiores, como judíos, gitanos y otros, el filósofo más importante de su época, Martin Heidegger, dio un paso al frente y dijo algo parecido a Platón: que el gran futuro que se avecinaba para el mundo, si marchaba tras la senda de aquel furioso Führer o caudillo, sólo se cumpliría si «los propios dirigentes son en todo momento dirigidos». Heidegger, como Platón, reclamaba para el filósofo el papel de dirigir al dirigente. Podemos imaginar que la risa de Hitler, ante aquella recomendación de dejarse dirigir que le hacía un humilde catedrático de filosofía de la universidad, fuera tan sonora como las carcajadas de Platón releyendo antes de su muerte a Aristófanes.

7. Vivir la democracia o no dar el paso de Sócrates a Platón

Esto que describo es una simplificación. Pero hay algo cierto en ello. Durante mucho tiempo la filosofía ha querido ofrecer teorías que fueran algo así como herramientas para producir o dirigir un poder espiritual. Pero las herramientas permiten muchos usos. Los filósofos muchas veces protestaron de que los poderosos usaran sus ideas interesadamente, sin rigor y sin criterio. Es verdad que ellos no habían escrito manuales para usar sus ideas. Pero ellos mismos habían pensado sus teorías para que fueran aplicadas y sólo se equivocaron en una cosa: en quiénes las usaban. Pensaron que las usarían ellos mismos y las usaron otros. Sobre ellas, siempre se acabó justificando el crimen y el poder desmedido. Así que ya es hora entonces de que los filósofos dejen de imitar a Platón y recojan la vieja doctrina de Sócrates y de Aristóteles: no abandonar la plaza, la ciudad, la gente. Es preciso que el filósofo sea un ciudadano más y diferencie entre lo que se puede saber —lo que unos pocos pueden estudiar desde la ciencia— y lo que todos pueden hacer. Esto que todos pueden hacer es el objeto de la filosofía práctica.

Sólo si establecemos esta diferencia, tiene un sentido hoy la filosofía. Pero sólo si hacemos esta diferencia tiene sentido también la democracia. Ahora debemos reparar en esta asociación de ideas. En cierto modo, Sócrates no quería superar el ámbito democrático de la ciudad. Por eso se presentaba ante sus conciudadanos como uno más, deseoso de cumplir las leyes comunes. Para no romper esa igualdad, confesaba que él no sabía ni poco ni mucho. En todo caso, no sabía más que sus paisanos. El que tuviera muchas preguntas que hacer no le daba derecho a ser su dirigente, pero tampoco quería ser dirigido por nadie. En realidad, quería tejer un diálogo con los demás para intentar llegar juntos a alguna respuesta acerca de quién era cada uno, la ciudad y la justicia. No creía que él, solo y por su cuenta, pudiera ir muy lejos en esa investigación. Desde luego, no quería decirle a nadie lo que tenía que hacer. Si en el curso de la conversación se llegaba a avistar una respuesta, ésa era también fruto de la inteligencia de los interlocutores. Si esas conclusiones se llevaban a la práctica, los interlocutores no harían sino seguir su propio criterio. Ni antes ni después de la conversación se rompía la igualdad, ni la libertad, ni la capacidad de razonar de los que dialogaban. La verdad estaba igual de lejos y de cerca de los que hablaban. Ninguno imponía su criterio al otro.

Platón tenía otra idea, como ya hemos visto. Para explicar su punto de vista forjó un cuento impresionante. Él pensaba que los hombres estaban como atados a la pared profunda de una caverna. Con eso quería decir que los hombres estaban dominados por los prejuicios, las opiniones transmitidas por la gente, los hábitos siempre cómodos que formaban sus costumbres. El filósofo era como un héroe intrépido que se había atrevido a romper esas cadenas, a dejarlas en suspenso, y se había lanzado al mundo fuera de la caverna, un mundo de libertad, de riesgo, pero también de pensar por su cuenta y a su manera. La clave de esta historia consistía en que el filósofo podía iniciar su viaje hacia el saber y el conocimiento. Pero mientras él hacía su camino hacia la verdad, el resto de la ciudad seguía atado a la gruta. Sin duda, cuando el filósofo hubiera alcanzado el saber, debía volver a la cueva donde estaban sus paisanos. Es curioso que Platón no defienda que el filósofo haya de liberar a todos los cautivos. Dice sencillamente que debe hablarles de lo que él ha conocido y explicarles cómo es el mundo de la realidad que hay fuera de la caverna. Así que la ciencia platónica nos hace desiguales. Unos están atados y otros son libres, unos deben explicar y otros deben escuchar, unos son dirigentes y otros dirigidos. Los atados a la roca apenas tienen nada que decir, salvo aceptar el discurso de los que saben. Este mundo

no es democrático. La ciencia platónica hace a unos mejores y quien no la posee no es igual, sino peor. El platónico es un universo aristocrático. Cree que el sabio tiene derecho a gobernar, a dirigir y a mandar.

Así que no podemos irnos tras Platón. Debemos atenernos a la enseñanza de Sócrates. Respecto a ciertas cosas, como la prudencia, la justicia, el amor, la belleza, lo que conviene a nuestra dicha, a nuestra vida entera, nadie sabe más que nadie. Todos somos iguales, todos nos hacemos las mismas preguntas y lo que hacemos es buscar juntos algunas respuestas. Saber una ciencia no da mayores derechos a nadie. El filósofo crítico se especializa en decirle al científico que lo importante para el hombre sigue allí, donde su saber no puede entrar. Un poco como la muchacha tracia, la filosofía crítica y práctica dice que cuando hemos contemplado lejanas estrellas o minúsculas partículas de los genes, nuestra vida sigue planteando los mismos problemas, los del equilibrio personal, la felicidad, la prudencia, la identificación de aquello que de verdad deseamos, la forma de hacer satisfactorias las relaciones humanas, la manera de identificar el amor y la belleza, lo bueno y lo justo. Es decir: todo lo que en el fondo preguntaba Sócrates: ¿qué hacer con nuestra vida en su totalidad? Eso ningún científico nos lo va a decir. Ahí nadie nos puede dirigir. El filósofo aquí sólo puede dialogar con nosotros para que nosotros mismos hallemos el camino. No podemos ser como los hombres del cuento de Platón. No podemos quedarnos atados a las cadenas y esperar a que venga un científico, un teórico, a decirnos lo que de verdad es la realidad de nuestra vida. No podemos esperar a que los biólogos nos digan cuáles son nuestros genes para decidir lo que tenemos que hacer, a que los médicos nos descubran cuáles son los mejores hábitos para nuestro cuerpo, o los psicólogos nos digan cómo nos ha afectado el medio social y a qué debemos aspirar por eso, ni a que los sacerdotes denuncien cuáles son nuestras faltas y culpas, ni a que los artistas decidan por nosotros cuál es la belleza que apreciamos, ni a que nuestros políticos nos impongan su noción de lo justo. Si hacemos esto, nos pareceremos a animales domésticos, tal y como Platón quería que fueran los hombres de la ciudad dirigida por el filósofo rey. Si alguien viniera y nos dijera que, dada la naturaleza de nuestros genes, él sabe que tenemos que dedicarnos a la albañilería, o que deberíamos enamorarnos de alguien rubio, pensaríamos que usa su ciencia para tener poder sobre nosotros, para imponer su propio criterio sobre nuestra vida. Y aunque Sócrates siempre nos llama la atención acerca de lo difícil de llegar a una respuesta si buscamos en soledad, también reclama que nosotros libremente

participemos en la formación de esa respuesta en un plano de igualdad con quien nos habla.

La ciencia, cuando ha querido extraer las consecuencias prácticas de lo que ella conoce, ha producido ideas muy peligrosas. No me refiero aquí a las consecuencias técnicas de la ciencia, que al lado de magníficos inventos nos ofrece cosas tan peligrosas como las bombas atómicas o las armas químicas. La técnica puede ser peligrosa, desde luego, porque lo que tiene utilidad siempre puede tener muchos usos y todo depende de quién los decida. Me refiero a otro peligro. A veces, ciertas ideas, derivadas de la ciencia, se nos imponen como si fueran tan verdaderas como la misma ciencia. Por ejemplo, durante un tiempo, se nos dijo que la teoría de la selección natural de las especies (que establece que las especies animales evolucionan adaptándose a contextos de dura competencia y lucha por la supervivencia) imponía como verdad científica la superioridad del hombre blanco occidental. ¿No había vencido el hombre blanco en la batalla por el progreso? ¿Acaso esta victoria no era la demostración de su superioridad? ¿Acaso no le daba derecho a dominar el mundo, como una especie triunfadora sobre las demás? La ironía ante estas pretensiones sigue siendo la respuesta idónea. La filosofía entonces se levanta en memoria de la muchacha tracia que se reía de Tales, y opone la crítica a toda pretensión de la ciencia de querer regular la totalidad de nuestra vida.

En relación con casi todas las facetas importantes de nuestra vida, la ciencia en verdad nos dice bien poco. Si hace algo es planteamos todavía más problemas. La ciencia nos ofrece un mundo infinito, donde sabemos que las estrellas en expansión van camino de su muerte en los llamados agujeros negros. Se trata de algo que pasará dentro de miles de millones de años, pero, en lugar de sentirnos seguros por eso, ese tiempo tan descomunal nos humilla porque nosotros sólo estaremos aquí unos setenta u ochenta años. Por lo demás, la ciencia nos ha reducido a un conjunto de reacciones de proteínas, procesos químicos que pueden ser anulados por una sustancia mínima, por un virus o una bacteria que haya cambiado de repente su sistema inmunológico. Lo que la ciencia nos dice es que nuestra vida parece más bien una partícula de polvo en medio de un mundo en el que reina la confusión y el caos. Por eso la vida es muy improbable, casi milagrosa. Pero, sea como sea, corramos los peligros que corramos según la ciencia, estamos aquí y no podemos dejar de preguntarnos qué haremos en esos años que tenemos, qué sentido tiene una vida en esas condiciones y cuál es la buena manera de vivirla.

En todo esto, en organizar el tiempo que nos ha tocado vivir y en luchar por nuestra felicidad, los hombres seguimos siendo iguales y libres. Todos debemos, de una forma u otra, interpretar nuestra vida, definir sus fines, decidir sus metas, identificar lo que queremos, ser capaces de buscarlo, mantener las relaciones oportunas con los demás, etcétera. Es curioso que la democracia sea posible sobre todo porque la ciencia tiene límites y porque, sobre determinadas cosas, todos sabemos más o menos lo mismo: a ciencia cierta, nada. Pero, justo por eso, todos tenemos el mismo derecho a opinar, a tener creencias y puntos de vista, a decidir sobre cómo queremos vivir nuestra vida y qué vamos a entender por felicidad. Pero aquí hemos de procurar que Sócrates no nos coja con su ironía de nuevo. Pues un punto de vista, una creencia o una opinión no son una ocurrencia, ni aceptar lo primero que se nos venga a la cabeza, ni podemos decir hoy una cosa y mañana otra. Desde luego, nadie puede torturarnos o someternos a un trato indigno porque no estemos en condiciones de justificar nuestras creencias. Nuestra libertad y nuestra igualdad no están puestas en duda por eso. Podemos aceptar las creencias de nuestros padres, o de nuestros amigos, o la que nos propone un programa de la televisión o nuestra canción favorita. Pero es evidente que entonces sólo de una manera bastante mínima podemos decir que *nosotros* hemos organizado *nuestra* vida. En todos aquellos casos, sería más bien lo que me ha dicho mi cantante, o mi amigo, o, aunque sea más difícil de aceptar, mi madre o mi padre. La ironía de Sócrates nos coge del cuello y nos muestra que, en el fondo, cuando decimos: «Pues *yo* creo o pienso esto o lo otro», ese *yo* es más bien el eco de otro, la expresión de un animal mimético, que dice o hace lo que otros le han dicho o han hecho.

8. Los compromisos de decir «yo»

Si en verdad dijéramos «yo» de manera coherente, tendríamos que saber explicar y justificar por qué pensamos lo que pensamos o hacemos lo que hacemos. Ese «yo» que pronunciamos muy a menudo, que nos gusta decir siempre elevando un poco la voz, que a veces se nos llena la boca con él, es el que nos compromete. Podemos imaginar lo ridículo que sería decir a cada paso «yo pienso o creo lo que él dice», donde él es un cantante, un amigo, un locutor de televisión o cualquier otra persona. Al final, Sócrates nos diría con ironía: «¿Pero tú eres *tú* o eres más bien *él*?» Eso no nos gustaría, desde luego, pero estamos condenados a hacer este ridículo

si no pensamos lo que creemos, si seguimos a cualquiera, si no estamos convencidos de que nuestra opinión tiene cierto fundamento. Decir «yo» nos compromete a todo esto y a algo más.

Si digo «Yo pienso esto o creo esto» y mañana digo «Pienso o creo lo contrario», no puedo pretender que me tomen en serio. «Yo» debo tener algo más que ocurrencias, caprichos, cambios de humor. Puedo cambiar de opinión, pero debo explicar por qué lo he hecho, qué he descubierto o conozco ahora que me ha hecho cambiar. Lo que nos une a la gente son las razones que podemos darle de lo que hacemos, el hecho de que nos comprendan cuando actuamos o cuando nos explicamos. Si no es así, Sócrates de nuevo nos cogería del gaznate y nos preguntaría si acaso sería posible la vida entre los hombres si nuestras relaciones estuvieran sometidas al capricho, al azar, a la ocurrencia, a la incomprensión. De estar todos sometidos a ese capricho, ¿podríamos fiarnos de alguien? ¿Podríamos esperar algo de alguien? ¿Podríamos hacer planes con alguien? ¿Alguien se podría fiar de nosotros? ¿Podríamos cooperar con alguien para buscar nuestros fines? ¿Tendríamos fines, o meros deseos puntuales? ¿Y si no tenemos fines, cómo vamos a cooperar con los demás? En el fondo, somos alguien, y podemos decir «yo», si tenemos fines a medio y largo plazo.

Lo decisivo de estas preguntas es que se aplican también a nosotros mismos. No tienen por qué aplicarse a los demás. Al contrario, es tanto más urgente darnos cuenta de que también tenemos que saber fiarnos de nosotros mismos, porque nosotros nos podemos gastar muy malas pasadas. Así que también debemos preguntarnos: ¿podremos fiarnos de nosotros mismos si sólo tenemos ocurrencias, caprichos, opiniones ligeras? ¿No nos haremos mucho daño si hoy queremos esto y mañana lo contrario? ¿No será la mejor manera de no tener nada? No se trata de que alguien incoherente y caprichoso pronto se quedará solo. Es que alguien que no tiene criterio, ni juicio firme, ni opinión fundada, ni siquiera estará solo. No será nada. De él no podemos esperar nada bueno ni para los demás ni para sí. Y si no nos podemos fiar de nosotros mismos, ¿qué podemos esperar de los demás? ¿Cómo podemos esperar que nos traten de otra manera?

Decir «yo» nos compromete no sólo a tener creencias que podamos razonar y explicar. Nos compromete a no cambiarlas sin fundamento alguno. Nos compromete a que cuando se produzca un cambio estemos en condiciones de explicarlo. Nos compromete a mantener una cierta coherencia personal. Los seres humanos llevan nombre justo para afirmar que mantienen su identidad a lo largo del tiempo. Pero ese nombre es en el fondo un resumen:

de la misma manera que él se mantiene idéntico a lo largo de la vida, nosotros poco a poco nos vamos forjando un nombre en nuestras relaciones con los demás. De que seamos prudentes, coherentes, expliquemos nuestra conducta, razonemos nuestros cambios, nos hagamos entender, de todo eso depende que seamos respetados, tratables y amigables. Entonces nuestro nombre significará algo y valdrá algo.

La democracia no es sino la reunión de las voces y de los votos. En cierto modo, sólo funciona porque es la reunión de los «yo», de los nombres propios. No es la reunión de las ocurrencias, de los caprichos, de los raptos de humor. Es la unión de las palabras dichas con reflexión y sentido, con conciencia de lo que hacemos, con ciertos compromisos de defenderlas como propias. La igualdad y la libertad no se basan en la capacidad de retirarnos en la soledad y allí afirmar lo primero que se nos ocurra. Por su propia base, igualdad y libertad hacen referencia a la vida social, a la vida en común. Soy libre respecto a otro que quiere imponerme su criterio. Soy igual respecto a otro que quiere estar por encima o por debajo de mí. En las dos palabras se afirma un sentido de querer vivir con los demás de una manera digna; esto es: que los demás juzguen que somos alguien de valor y mérito. La vida solitaria no se compara con nadie y, en este sentido, ni es libre ni igual. Es sencillamente vida solitaria. Una máxima muy vieja dice que un ser solitario es o más o menos que un hombre, un dios o una bestia, pero nunca un ser humano.

Todo ello nos lleva a decir que la democracia no es una teoría más, como una de ésas que Platón quería establecer, refinadas y complicadas para unos pocos. No es una teoría científica ni exige que la gente sea sabia para poder ser libre e igual. Es la constatación básica de que los seres humanos son seres sociables y construyen su vida de forma compartida. «Yo» es el nombre que todo el mundo pronuncia cuando quiere dirigirse a alguien, a un «tú». En este sentido, «yo» siempre es una palabra para relacionarnos con los demás, para emprender un diálogo. La democracia es la conciencia de que allí donde hay un «yo» siempre hay un «tú», al que hay que tener en cuenta como igual y libre, al que debemos dejar hablar y decir a su vez «yo» porque también es capaz de ordenar su vida de manera coherente, constante y fundada. Por eso la democracia se juega en el diálogo. Tomarse en serio la democracia como diálogo continuo es la única manera de impedir que Sócrates sea ajusticiado. Y la manera de impedir que Platón nos quiera dirigir.

9. Un viaje a través de la ciudad

Sólo hay verdadera filosofía crítica y práctica si nos mantenemos unidos a la vida de la ciudad, si imitamos el gesto de Sócrates. Sin duda, mantenemos este contacto con la ciudad porque somos ciudadanos, porque queremos vivir en ella, intervenir en ella, defenderla cuando sea preciso y cambiarla cuando así lo creamos oportuno. No queremos conocer la ciudad, sino habitarla de tal manera que mantengamos en ella nuestra libertad y nuestra igualdad, nuestra capacidad para interpretar nuestra vida y para vivirla. No es un asunto de mera teoría. No nos interesa conocer la ciudad como nos interesa conocer la velocidad de la luz o la rotación de los planetas. Más bien nos preparamos para ser actores y queremos saber qué guión de nuestra actuación podemos elegir y escribir.

En este libro, por tanto, haremos un viaje imaginario a través de la ciudad. En cierto modo, sin embargo, ese viaje puede realizarlo cualquiera por su cuenta. Es más, todos los días cada uno de nosotros lo hace, de una manera u otra. Este libro se propone realizar ese mismo viaje cotidiano armados con determinadas preguntas. Es como si de nuevo Sócrates se pasease por nuestras plazas, nuestros templos, nuestras universidades, nuestros parlamentos. Pero este Sócrates imaginario es un poco especial. En el fondo, él vivió hace dos mil quinientos años y las cosas, desde entonces, han cambiado mucho. Él no sabe nada de nosotros. De todo lo que vivió en su vieja ciudad de Atenas, lo único que recuerda es su viejo hábito de preguntar. Podemos decir que la actitud socrática desde la que está escrito este libro es muy vieja y muy joven. Joven porque todo le resulta desconocido. Vieja porque cree recordar que las cosas no son fáciles, y siempre tienen un porqué distinto de lo que parecen.

En todo caso, si no comprendemos la ciudad no podemos ser ciudadanos. Curiosamente, la mejor actitud para comprender una cosa cercana, quizás demasiado cercana, es ponernos en el lugar de alguien que viene de lejos, como este Sócrates revivido después de tanto tiempo. La actitud crítica de la filosofía ha usado esta estratagema muchas veces. El mismo Platón, al final de su vida, siempre deja hablar a un misterioso extranjero. Durante muchos siglos, los filósofos críticos hablaron como si fueran gigantes o enanos, que miraban las cosas humanas con extrañeza y humor; otros fingieron que venían de la Luna, de la lejana Persia o del exótico Marruecos. En realidad, esto hoy día es habitual, como sabemos. Pues nunca antes la gente se movió tanto de un sitio para otro, tuvo que

vivir en espacios lejanos a su lugar de nacimiento o se vio obligada a construir su vida en sociedades diferentes de las que le vieron nacer. Pero no hay que fijarse sólo en eso. ¿Qué es un joven sino alguien que mira el mundo también como si fuera el de otros, el de sus padres y el de sus mayores? ¿Acaso el joven que empieza a vivir no tiene problemas para entender las cosas que ve a su alrededor? Sí, la juventud viene de lejos. Ella también es extranjera frente a la vida ya hecha, regularizada, de los mayores. Sin las preguntas oportunas, la juventud pronto se verá viviendo como los mayores, sin darse cuenta, sin haber pensado la vida propia, la vida irrepetible que ahora comienza. Pronto se descubrirá con los hábitos ya hechos a imagen y semejanza de los padres. ¿Quién se sentirá satisfecho de esto?

Desde luego, ni los mayores ni los jóvenes. Durante mucho tiempo, los padres transmitían a los hijos en los años de la juventud una serie de ideales. Los hijos se los tomaban en serio, desde luego y, como veían que los padres hasta cierto punto los habían traicionado —eso ocurre con frecuencia—, no paraban de echárselo en cara. Así, se avanzaba en la realización de los ideales, poco a poco, corrigiendo los hijos las traiciones de los padres, empujando con nueva energía los proyectos que entendían que merecían la pena. Hoy las cosas han cambiado mucho. Quizás los padres no tienen tiempo de transmitir ideales, quizás muchos no los tienen con claridad. Pero aquellos ideales tenían la intención de explicar las razones de las cosas, el porqué de ciertas luchas y de ciertos trabajos, de los esfuerzos y de los proyectos. Muchas veces, como es natural, los padres se justificaban con ellos. Entonces dejaban ver los puntos débiles, porque no hay nada más fácil de descubrir que la autojustificación. Así, ponían muy fácil a los hijos la crítica y la distancia respecto a ellos. En todo caso, aquella costumbre funcionaba rompiendo o marcando las diferencias entre las generaciones. Hoy se aprecia otra tendencia: las diferencias entre los mayores y los jóvenes casi se reducen a las cosas distintas que consumen, los lugares en que compran o en que disfrutan de ese consumo. Esto es más bien triste. Pero incluso entonces, si se hicieran las preguntas oportunas, surgiría el diálogo y la diferencia y cada uno se vería obligado a dar razones y a superar ese fin de la comunicación que es la coletilla «porque me gusta». Pues esa coletilla nos deja en la soledad. Y ya vimos que la soledad, de una manera u otra, siempre choca con nuestro concepto de dignidad, de igualdad y de libertad. Cuantas más veces evitemos ese «porque me gusta» final, más valiosos, reflexivos, conscientes y razonables seremos.

Este libro quiere hacer un viaje a través de la ciudad nueva —que ya no es la vieja ciudad de Atenas—. Quiere atravesar la ciudad haciendo preguntas. Quiere que, con esas preguntas, el lector comprenda mejor la realidad en la que vive y analice los motivos que puede tener para incorporarse a ella, intervenir en ella, apoyarla y cambiarla. Quiere descubrir los valores que sostienen las instituciones de la ciudad y defender que, si esos valores se abandonan, acabaremos por dejar que las cosas se hundan y desaparezcan. Este libro quiere, también, discutir esos valores, pero no de una manera abstracta, sino concreta, en la medida en que se puedan vivir de forma cotidiana. En realidad, su aspiración última es que, cuando atravesemos esta ciudad especial que es la nuestra, cualquier día, a cualquier hora, tengamos la sensación de atravesar un territorio conocido en sus razones, en su sentido y en sus debilidades. Habitar la ciudad de forma más consciente no es, como he sugerido, disponer de un saber teórico, sino de un saber práctico-crítico. Este saber ha de permitirnos vivir más de acuerdo con nosotros mismos, más atentos a los demás y más capaces de discriminar las relaciones humanas y sociales en las que deseamos implicarnos diciendo «yo» con todas las consecuencias.

CAPÍTULO 2

LA CIUDAD

1. Una mirada sobre la ciudad en formación

Cuando los holandeses desembarcaron en la isla de Manhattan, quizás no habían previsto ni imaginado lo que, en el curso de dos siglos, iba a suceder en aquel pequeño territorio que rodeaba los dos brazos del río Hudson. Ellos sólo deseaban hacerse fuertes en el sur de la isla para dominar un puerto magnífico, la mejor entrada de América, situada al final de una línea recta imaginaria desde Londres y Ámsterdam. Sin embargo, a lo largo de esos dos siglos que van de 1700 a 1900, Nueva York ofreció al mundo el proceso frenético de formación de la ciudad moderna. Observando la historia de esos dos siglos, descubrimos las fuerzas que formaron el mundo moderno con mucha nitidez. Nueva York es como un experimento para el científico. Estudiando esa ciudad, descubrimos las leyes de nuestro mundo social, de la misma manera que, estudiando los planetas, los científicos del pasado, Kepler, Galileo o Newton, descubrieron las leyes de la gravedad y de la atracción universal que regían los cuerpos celestes.

El rasgo más peculiar de Nueva York reside justamente en la velocidad de su proceso de formación. Eso hace visibles y observables las fuerzas que han trabajado en ella. París, Londres, Barcelona, Roma son ciudades milenarias. Ellas han atravesado todas las épocas históricas, desde las antiguas, esas épocas lentas en las que el tiempo se detenía sin apenas progresos, hasta la actualidad, en que poco a poco van adquiriendo rasgos cada vez más parecidos a los de Nueva York. Por eso, el proceso de formación de las ciudades europeas ha sido más lento y complicado. Ahí está la causa de que estas viejas ciudades europeas amontonen en sus calles huellas históricas tan diferentes. Cuando caminamos a través de ellas, y eso es lo que valoran especialmente los turistas, tenemos la impresión de que andamos a través de una especie de museo. En sus calles nos

sentimos transportados a tiempos diferentes. Las huellas de los romanos, los restos de los pueblos germánicos que dominaron Europa al inicio de la Edad Media, el esplendor de las catedrales góticas del siglo XIII, la gloria de las monarquías que gobernaron los reinos modernos desde el siglo XV, los palacios de las ricas burguesías que poco a poco se hicieron con el dinero y que llegaron a su apogeo en el siglo XIX, y luego los barrios de las clases medias, de los artesanos y los trabajadores cualificados, y después las barriadas de los obreros que vinieron desde el campo a la ciudad buscando un trabajo y un confort que no podían encontrar en sus lugares de origen: todo ello se puede descubrir paseando por las ciudades europeas.

Nueva York no ofrece este aspecto. Allí no vemos el pasado, ni los estratos del tiempo, ni las diferencias sociales, ni las diferencias de poder. Allí tampoco se distingue un centro de la ciudad, con los palacios de los reyes y de los poderosos, con las residencias de los obispos y las grandes iglesias, con las grandes mansiones de las aristocracias y las grandes casas de los burgueses. Allí todo es presente, todo está vivo, todo se renueva. Nadie observa jerarquías en esa inmensa ciudad: nadie podría decir dónde vive el que manda, ni el poderoso, ni el burgués, ni el funcionario. Todo es igual: vayas por donde vayas, mires hacia donde mires, allí están las mismas calles, los mismos rascacielos, los mismos cubos inmensos de cemento, los mismos cristales brillantes, los mismos apartamentos estrechos. Las ciudades viejas se organizaban alrededor de un centro. Nueva York es una red inmensa de cuadrículas. Todo allí son líneas rectas como la hoja de una libreta. Nueva York es una retícula de coordenadas. Es fácil orientarse y encontrar lo que buscas jugando con dos números. Uno de ellos alude a las largas avenidas que cruzan la isla a lo largo. El otro a las calles que la cruzan a lo ancho: la quinta avenida con la calle cuarenta y tres; la sexta avenida con la calle sesenta. Esto es todo. Es una forma sencilla de no perderse. De hecho, Nueva York está hecha así para los emigrantes: como éstos no sabían inglés, el sistema de números les permitía orientarse por sus calles y manejarse por la ciudad de manera inmediata.

Las ciudades europeas, con sus lentos procesos de formación, no pueden observarse en su historia. Nueva York, con su evolución acelerada, vertiginosa, es como una de esas imágenes que vemos a cámara rápida y que, en un instante, nos muestra el proceso entero de formación de una flor. El motor del desarrollo vertiginoso de esa gran ciudad fue éste: ella abría la puerta de América a todos los europeos. Todo el tráfico de personas desde Europa a los Estados Unidos podía arribar a su inmenso puerto. Pero ¿qué movió a tanta gen-

te a hacer este peligroso viaje, en barcos poco seguros, amontonados en las cubiertas, helados de frío por las noches, a la intemperie, hambrientos durante el largo trayecto? La respuesta es muy sencilla: el anhelo de libertad y la voluntad de mejorar las condiciones de vida. No se trataba sólo del idealismo que busca la libertad. Fue también la voluntad de dejar atrás la pobreza y la miseria que conocían en sus lugares de origen. Esto tampoco era una novedad ni había pasado por primera vez en Nueva York. En realidad, nada sucede allí que sea completamente nuevo. Sin embargo, en esa ciudad todo ocurre a lo grande, de manera tremenda. Desde muy antiguo, los europeos han ido a las ciudades para escapar de la servidumbre espiritual y material del campo. Todos ellos buscaban las dos cosas a la vez. Los campesinos europeos, por lo general hasta comienzos del siglo XIX, estaban sometidos a los grandes señores propietarios de las tierras. Ese sometimiento era humillante tanto en sentido espiritual como material. Los campesinos no podían abandonar las tierras, no podían acceder a la educación, no podían pensar ni actuar por sí mismos y, además, tenían que entregar importantes impuestos a sus señores que, por lo general, los dejaban en la miseria y expuestos al hambre. Así que tan pronto podían marchar, lo hacían.

Lo nuevo en el caso de Nueva York, y de otras grandes ciudades a finales del siglo XIX y principios del XX, como Berlín, Barcelona, Viena, Londres o París, eran las masas humanas que se movían en esas emigraciones. Campesinos de todos los países europeos emprendieron el viaje hacia Nueva York huyendo de la opresión y de la miseria. Pobres irlandeses, pacientes alemanes, nerviosos italianos, altivos polacos, judíos de todas partes, todos, contados por millones, llegaban a Nueva York, a la puerta de entrada de América, para luego desparramarse por un país donde, una vez ponían los pies en él, cualquiera se imaginaba libre y soñaba con llegar a ser aquello que más deseaba. Aquí, también, Nueva York conoció de repente y de forma acelerada lo que había sucedido lentamente y durante mucho tiempo en las ciudades de Europa. En todos los casos, no se trató de una experiencia fácil, sino llena de sufrimientos. Los campesinos que emigran ven desgarrada su alma entre el afecto a la tierra que los vio nacer y a la familia que les dio cobijo, y la miseria sin horizontes ni futuro en que vivían. Ésta fue una experiencia muchas veces traumática, para la que aquellos hombres y mujeres no estaban preparados. La civilización, en cierto modo, consiste en ese paso desde el campo a la ciudad y por eso produce en los hombres casi siempre un profundo malestar, una nostalgia de la vida más elemental del campo. Como es evidente, la gente de la ciudad olvida pronto lo terrible de aquella vida casi bárbara y primitiva del campo y se centra

en el recuerdo de los aspectos positivos que tenía: relaciones afectivas en el seno de una familia muy unida y disfrute de la tierra, de la naturaleza, de la belleza del paisaje. Nueva York es el símbolo más visible de ese tránsito y por eso es tan importante fijarnos en ella. De hecho, Nueva York siempre produce las mayores adhesiones y las mayores resistencias. Incluso para eso sigue siendo la piedra de toque de nuestra actitud ante la vida actual. En todo caso, lo que ha sucedido en Nueva York constituye una lección para el mundo entero. Quien no conozca los procesos que han formado esta ciudad, no podrá adaptarse al futuro, no podrá conocer los valores que han dirigido a sus mejores hombres, ni podrá corregir los indudables defectos que la gran ciudad tiene.

2. La sociedad democrática

Vayamos ante todo a conocer esos valores. Porque mientras Nueva York se formaba, muchos de sus viejos ciudadanos se asustaban de lo que allí estaba pasando. Otros sin embargo mostraron su entusiasmo, porque consideraban que allí sucedía algo grande, único y nuevo. Ahora hablaré de uno de estos hombres. Mientras Nueva York se edificaba envuelta en su frenesí, Walt Whitman observaba la ciudad desde su casa familiar de las colinas de Brooklin. Sorprendido por aquel formidable espectáculo de masas humanas, Whitman se convirtió en uno de los más grandes poetas modernos. Su obra nos ofrece el sueño de una humanidad heroica, joven, fuerte y poderosa, con toda su capacidad de gozar y de sufrir, de recordar y de esperar. Él hizo su único libro a lo largo de muchos años contemplando su ciudad. Desde la ventana de su casa, veía llegar oleadas de gentes nuevas, desembarcar en su puerto, caminar por la ciudad y luego desaparecer. Es fácil que ante ese hormiguero de gente que no cesaba de moverse, de andar y de trabajar, intentando mantener en su retina a cada uno de aquellos seres humanos de carne y hueso que se habían cruzado en un instante con él, Whitman se preguntase:

> ¿Qué piensas tú que ha sido de los jóvenes y los viejos?
> ¿Qué piensas tú que fue de las mujeres y los niños?

Nunca se dio una respuesta más optimista a estas preguntas. Tras plantearlas, Whitman aseguró:

> Están sanos y salvos en alguna parte;
> el retoño más pequeño demuestra que no existe la muerte.

Por primera vez, el poeta no tenía ante sí otra cosa que hombres, mujeres, niños, viejos. Por primera vez, un poeta no cantaba sino a sus semejantes. De ellos, de cada uno de ellos, decía que era una aventura, una vida llena de promesas, de gozo y de anhelos. Whitman estaba allí para ver aquel espectáculo inmenso y transmitirlo a las generaciones futuras. Aunque tituló su libro *Canto a mí mismo*, sabía que cantaba a todos los hombres. Él ofrecía la voz a la gente anónima, a aquella gente que no sabía inglés, que venía desnuda a una tierra extraña. De hecho, dijo que él era «el compañero de la gente, todos tan inmortales e insondables como yo». Él pensaba en la tierra infinita y joven de América, una tierra rica, que daría trabajo a todos, ancha, sin límites, donde la libertad de cada uno podía encontrar siempre un camino. Nunca un poema quiso tener en cuenta a tantos seres humanos. Whitman no quería olvidar el alma, los sentimientos, los dolores, los anhelos de ninguno de ellos. Ofrecía su pecho a lo que sentían sus nuevos conciudadanos y hablaba por ellos desde la simpatía más amplia y generosa. Whitman, el poeta moderno, es como el Dios que observa Nueva York, la imagen del mundo entero. Frente a él se mueve la humanidad completa, inmensa y sin número, pero recogida en su poesía. Entonces, a la vista de ese nuevo mundo, se hizo la pregunta decisiva: «¿A quién le espanta la fusión?»

No podemos dejarnos llevar por este poeta, optimista y admirable, cuya lectura debería iluminar la vida de los jóvenes que llegan a la vida cultural. La relevancia de su obra consiste en que mejor que nadie, antes que nadie, comprendió que en Nueva York se formaba una sociedad nueva, nunca antes vista en el mundo. La novedad consistía en la capacidad de integración de gentes diversas, la posibilidad de coexistencia de grupos humanos más numerosos que en ningún sitio. En otros lugares, algunos de esos grupos vivían y viven en guerra. Allí, en Nueva York, podían juntarse en una perspectiva de paz. Al menos eso creían los hombres que se empeñaron, a pesar de todo, en construir una ciudad habitable. Por mal que les fuera a los recién llegados —y muchos sufrieron padecimientos sin cuento— seguían yendo porque allí se les ofrecía una oportunidad. En sus países de origen llevaban siglos de sometimiento, de postración, de humillación. Su penar en América no podía durar tanto. En una generación todo iría mejor, y la gente de buena voluntad luchó por que así fuera. De hecho, muchas veces sucedió. El futuro abierto es lo que hacía atractivo el largo viaje y despertaba el optimismo. Ese futuro mejor es lo que daba ánimos y entereza para superar los obstáculos. El sueño de felicidad aseguró la certeza y la fe de la gente, su capacidad para asumir los sacrificios.

Este tipo de sentimientos explicaba que, al poco tiempo, todos se sintieran americanos. Lo que realmente sabían es que ya no sufrirían más aquella humillación ante los señores que los oprimían en la vieja Europa. Cualquier cosa era preferible que volver allí. «Ninguno obedeció la orden de arrodillarse», diría Whitman de ellos.

Ya he comentado antes que nuestra cámara para hablar de la realidad social es rápida. Miramos la formación de Nueva York y perdemos muchos detalles. Si fuéramos a cámara lenta a través de este recorrido histórico, observaríamos, como es natural, muchos fenómenos terribles: el desprecio de mucha gente hacia los recién llegados, su explotación en trabajos viles y duros, su vida en casas carentes de confort, su embrutecimiento en mil tugurios, la violencia de una vida despiadada que lucha por el triunfo. Todo eso pasó, es verdad. Whitman también canta todos estos dolores de aquella gente, y cuando los describe con pelos y señales acaba diciendo «Estas cosas fueron así... estas cosas, lo irremediable». De esta manera, exhortaba a la gente a ser fuerte y dura y pensaba que con esta fortaleza el futuro sería mejor para todos. En cierto modo, tenía razón porque la tendencia general de la vida social superaba todos esos aspectos parciales. En su conjunto, impulsada por gentes conscientes, por ciudadanos firmes y resueltos, que muchas veces denunciaban los poderes corruptos de los políticos —el famoso Tanmany Hall—, la ciudad avanzaba hacia la formación de una sociedad democrática. Poco a poco, en Nueva York se dejó de preguntar quiénes eran los padres, si eran nobles o plebeyos. Al tiempo, ya nadie exigía que alguien hiciera lo mismo que sus antepasados, que acatara la tradición. Nadie podía imponer unas creencias. Nadie podía detener los movimientos libres. Quizás nadie impedía soñar. Por malo que fuera el punto de partida, nadie podía impedir que todo el mundo intentara mejorar su suerte. En cierto modo, el futuro estaba en las propias manos.

La ciudad que crecía iba ganando el aspecto de una sociedad democrática. Eso era lo que Whitman cantaba con tonos proféticos, pues él veía más el futuro que el presente. Todos no tenían lo mismo, ni mucho menos, pero desde cierto punto de vista todos eran iguales y libres. Aquello se vio claro cuando los neoyorquinos se dieron cuenta de que la ciudad se hacía grande y no había lugar alguno para la relajación del trabajo y el ajetreo. Manhattan era una isla de colinas antes de la llegada del hombre blanco. De hecho, los holandeses compraron la isla a la tribu india que la habitaba. Cuando la ciudad entendió que el terreno de su isla algún día se habitaría por entero, se impulsó su roturación. Las colinas fueron rebajadas, los ríos desecados, los árboles talados. Todo quedó como una

inmensa planicie y sobre ella se urbanizó la futura ciudad, con largas calles numeradas y dibujadas en línea recta, como ya dije. La naturaleza quedó destruida por el trabajo humano. Pero cuando el trabajo no parecía tener límite, entonces la ciudad entendió que debía haber un lugar para el sosiego. Entonces decidió reconstruir la naturaleza que había destruido y en medio de la ciudad edificó el Parque Central. Todas las grandes ciudades europeas tienen parques, desde luego. Pero esos grandes jardines europeos fueron antes el lugar de reposo del palacio del rey o del noble. Nueva York haría un parque para todos sus ciudadanos, un jardín abierto, donde todo el mundo pudiera mezclarse en paz. La ciudad así sería también un poco el campo. El trabajo no entraría en aquel inmenso parque. Todavía hoy, cuando se entra en él, como por arte de magia, el frenesí de la ciudad desaparece. La mayor masa de gente de la historia se sentía orgullosa de aquello. Era como un milagro. Desde entonces, la mejor imagen de la gran ciudad es el día de fiesta en el que sus ciudadanos llenan los parques. Invocando esa imagen de la vida pacífica sobre la hierba del bosque, en el día de vacación, Whitman pudo cantar:

Te trataré con ternura, hierba rizada.
Puede ser que brotes del pecho de los jóvenes.
Puede ser que brotes de ancianos, de mujeres y de niños arrancados antes de tiempo del regazo de sus madres.
Y aquí eres el regazo de las madres.

3. La intranquilidad urbana

Pero no todo fue tan bucólico ni tan poético. Al contrario, cuando las ciudades europeas se convirtieron en metrópolis, el choque entre la vida tradicional y la nueva forma de vida que se veía crecer alrededor fue brutal. Para la gente que, en el curso de una generación pasaba de una existencia tranquila, de hábitos muy estables, propios de una pequeña ciudad, a la existencia vertiginosa de una urbe donde todo era movimiento, agitación de enormes masas urbanas, ruidos de automóviles, gritos de los vendedores, se trató de una experiencia difícil de asimilar. Aquello se dejó sentir en el nerviosismo, en el estrés, en la inseguridad, en la desconfianza. Las relaciones humanas cordiales, basadas en el trato antiguo, en el conocimiento mutuo de todo el mundo, se quebraron. Ahora, en la gran urbe, cada uno se encontraba con un número enorme de gente que no conocía. Era fácil sentirse en peligro. Cada uno de aquellos seres desconoci-

dos podía ser un enemigo y de cada uno de ellos se podía presumir por lo menos la indiferencia y, llegado el caso, la hostilidad.

La cultura de la gente sufrió un impacto tremendo. En la pequeña ciudad, los individuos siempre vivían bajo la mirada de la comunidad entera. Por eso, era lógico que cada uno deseara atenerse a los valores de los demás y actuara como ellos esperaban que lo hiciera. De otra manera sería conocido como un hombre inadaptado, insociable o peligroso. Esa presión, que interiorizaba las pautas de conducta comunes, y que todo el mundo conocía por el sentido de la vergüenza, desaparecía en la metrópolis. Allí nadie observaba realmente la vida completa de los vecinos. La única instancia que servía de control era la ley o la policía. En medio de una masa muy numerosa de gente, era muy difícil que ésta llegara a todos los sitios. De esta manera, las pautas de conducta se transformaban poco a poco. Lo que en una pequeña ciudad estaba prohibido por la costumbre o por la censura, de repente era posible en la gran ciudad. Nadie podía controlar a nadie. El único sistema verdadero de control era el que cada uno podía ejercer sobre sí mismo.

Pero no sólo la ética cambió, imponiendo un sentido de la responsabilidad extremo, adecuado a una vida que se desplegaba durante mucho tiempo en soledad. También cambiaron los hábitos. Por ejemplo, se olvidó el sentido de las fiestas antiguas, siempre condicionadas por las formas de trabajo del campo, muy vinculadas al paso de las estaciones y las cosechas. Sobre todo, se transformaron las propias relaciones familiares. En el campo, o en la pequeña ciudad, la gran familia de los hermanos y de los abuelos sigue siendo el contexto en el que cada uno vive. En la gran ciudad, donde la gente se aloja en apartamentos pequeños, sólo pueden establecerse familias en el sentido más estrecho: padres e hijos y, además, cuantos menos mejor, para no padecer estrecheces y agobios. Además, las distancias entre las familias muchas veces son tan grandes que pasan muchos meses sin verse. La seguridad que ofrecía la referencia a la familia desapareció. Casi nadie tenía cerca a sus allegados, para atender en caso de enfermedad, de necesidad, en cualquier contingencia. Esta situación impregnó la vida de la gente de una soledad que producía un gran desamparo. En esta situación, el sentido religioso de la gente disminuyó, con lo que perdió eficacia otro de los elementos sobre los que se había regulado la vida social. Todo aquello que producía afecto entre la gente, y con ello vínculos sentimentales, fue desapareciendo poco a poco. La vida de la ciudad era, de este modo, más dura, más despiadada, más tensa. Conforme el grupo humano fue más grande, su unidad interna se hizo más débil.

Tanto fue así que los filósofos más atentos a la vida social se alarmaron y tuvieron que reflexionar sobre la ciudad y sus efectos devastadores sobre la serenidad de la gente. Uno de estos filósofos se llamó Georg Simmel y a él le tocó describir la formación de una gran ciudad, Berlín, en un trabajo que se tituló *La metrópoli y la vida del espíritu*, y que escribió en 1903. El problema que él se planteó era éste: la gran ciudad amenaza al individuo. Y esto, ante todo, mediante la alteración de la vida nerviosa. Simmel se refería con esto a un fenómeno nuevo, que hoy nos parece habitual: el estrés, la continua secuencia de las impresiones externas que afecta a la mente de los individuos. Así que la ciudad, que había cambiado el paisaje de los seres humanos, ahora transformaba las condiciones psicológicas. De tener una protección comunitaria, el hombre se vio a la intemperie. Para defenderse de todo esto, los habitantes de la metrópolis tuvieron ellos mismos que controlar la propia conducta de manera muy estricta. Así, debían seleccionar los estímulos que recibían, reducir las tensiones, dominar su estrés, hacerse fuertes en medio de una vida mucho más tensa y despiadada. Simmel descubrió que el ciudadano de la metrópolis tenía que calcular mejor cada uno de sus pasos, cada una de las reacciones de los demás, cada una de sus relaciones con los otros. Puesto que era imposible mantener esta actitud hacia todas las personas que se cruzan en nuestro camino en un día de la vida de la metrópolis, las personas pronto se dieron cuenta de que tenían que ser reservadas hacia los demás salvo que no tuvieran más remedio. Esta reserva en el fondo era una forma de seleccionar la relación deseada con la gente. En la vida de una pequeña ciudad, donde todo el mundo se conoce, cada uno que se cruce contigo es una ocasión para un trato cordial, amable, personal, para una breve charla donde se pregunta por su vida, su estado, su situación. Esa intensidad de trato es imposible de mantener en una ciudad: allí todo es distancia, indiferencia, desconfianza, quizás aversión.

En esta ciudad grande, alguien como Sócrates no tiene ninguna posibilidad de ejercer su oficio. Aquí el filósofo no conoce a nadie, no puede ir hablando por las esquinas, no puede mantener una conversación con nadie. Si alguien quisiera hacer algo parecido a lo que Sócrates hacía en Atenas, todo el mundo lo daría por loco, desde luego. ¿Quién se iba a parar a mantener una conversación de horas con un filósofo quisquilloso, pendiente de cazarnos en las contradicciones? No sólo nos reiríamos de este desocupado, sino que estaríamos inclinados a exigirle que nos deje en paz, que no nos moleste porque llevamos prisa. De hecho, la prisa es algo que uno siempre lleva en la gran ciudad. Pero en el fondo, lo que hacía

que los paisanos de Sócrates se parasen con él en los gimnasios era, ante todo, que ellos querían también preguntarse si su vida era la mejor de las posibles, la más conveniente. Hoy nadie se pararía a mantener una conversación con Sócrates porque todo el mundo sabe lo que tiene que hacer. Todo el mundo acepta la existencia individual y entiende que ha de tomar sus propias decisiones a su propio riesgo. En la época de Sócrates, los ciudadanos buscaban una forma de vida que valiese para todos ellos. En la vida de una gran ciudad, cada uno busca la suya propia. La libertad de cada ciudadano en Atenas se ponía al servicio de un ideal común. La libertad de cada ciudadano de la metrópolis se pone al servicio de su propia vida individual.

4. La sociedad civil

En este ámbito de la gran ciudad, tal y como lo hemos definido hasta ahora, donde todo es un poco caótico, ¿qué relaciones debemos tener entre unos y otros? Cuando dejamos de ir cada uno por nuestro camino, más bien ignorándonos, y tenemos que entrar en relación unos con otros, ¿cómo nos ponemos de acuerdo para tratarnos sin violencia, sin sentirnos en peligro, sin mostrar desconfianza? Esta pregunta es muy decisiva para todos nosotros, porque en el fondo ya todos vivimos según la forma de vida de la gran ciudad. Pues aquello que se fue formando a ritmo acelerado en el Nueva York de Whitman, o en el Berlín de Simmel, ya ha llegado un poco a todos sitios. Nos puede gustar más o menos, podemos compartir o no el optimismo del poeta, o el más refinado pesimismo del sociólogo, pero ese camino parece inevitable. Lo que hemos dicho de la formación de la gran ciudad, de los inmigrantes, de los campesinos, todos lo estamos viendo a nuestro alrededor. Que todas las ciudades se parezcan un poco a Nueva York es la mejor manera de describir eso que hoy se llama la globalización. De hecho, ahora todo se parece entre sí. Antes, cada cultura campesina tenía sus propias costumbres, sus canciones, sus fiestas. Ésa era la base para que todos ellos se vieran como diferentes. La ciudad siempre se repite, como si fuera igual a sí misma, se halle en el país en que se halle. En todos sitios los mismos aeropuertos, las mismas tiendas de moda, las mismas marcas, la misma publicidad. Quien sabe moverse en una, sabe moverse en todas. Eso hace fácil los viajes y así la gente se anima a hacerlos. En ellos no tienes que conocer a los hombres: siempre tienes algún elemento en común con ellos, sean de donde sean. En cierto modo, vayas donde vayas es-

tás en casa. Así que la comunicación entre todos resulta fácil y uno siempre acaba haciéndose entender, pero también se tiene la impresión de que, en el fondo, no hay nada que entender pues todo es lo mismo.

Nuestras ciudades hace ya tiempo que empiezan a parecerse a Nueva York. Algo semejante a esa avalancha de hombres procedentes de todos sitios llega ahora a nuestras ciudades. Aquí están: hombres y mujeres de todos los continentes, iberoamericanos, magrebíes, eslavos, chinos, subsaharianos. En cierto modo, Whitman sigue preguntándose, con plena actualidad: ¿a quién espanta la fusión de toda esa gente? Ellos, como los que desembarcaban en la Isla de Hellis, también escapan de la miseria y de la falta de libertad. Vienen a nuestras ciudades y sólo piden la misma oportunidad. Si más allá de su optimismo y de su pesimismo, nos siguen emocionando los versos de Whitman es, sobre todo, porque supo poner delante de los ojos de todo el mundo, con toda su crudeza, los aspectos terribles y positivos de aquel inmenso proceso de transformación. Su mirada era profética porque en toda aquella montaña de dolores él supo percibir algo grande. De esta manera, infundía ánimos a los hombres que estaban presos durante ese período en el propio dolor. En todo caso, es nuestra responsabilidad que ahora, cuando estamos situados en procesos muy parecidos a los que conoció Nueva York, aprendamos de aquella experiencia, veamos lo positivo que hay en ella y no pasemos por más dolores que los necesarios. Tenemos que aprender de aquel proceso salvaje y violento y tenemos que hacerlo para mejorar sus aspectos positivos y controlar los aspectos negativos.

Así que volvemos a preguntarnos con toda claridad: ¿qué tendríamos que ofrecer a todos los recién llegados para poder asegurar que avanzamos hacia una sociedad democrática? Esta pregunta sólo podemos responderla si estamos ciertos de lo que también queremos para nosotros. No podemos ofrecer a estos seres humanos nada diferente de lo que deseamos para nosotros. Por eso es tan importante saber qué somos nosotros. Como Sócrates, debemos conocernos bien para saber qué podemos ofrecer a los demás y qué debemos pedirles. Sobre este trato debe tejerse una igualdad. Aquella pregunta quizás pueda contestarse si aprendemos a responder a esta otra: ¿cuál ha sido el resultado final positivo del proceso que tuvo lugar en Nueva York, lo que ha constituido su sociedad? Creo que éste: que nadie juzga a nadie por el color de su piel, ni por la creencia, ni por la procedencia, sino por el servicio que puede ofrecer a la gente y por las condiciones en que lo ofrece. En realidad, lo que debemos hacer con todos esos hombres que vienen aquí a mejorar su vida es tra-

tarlos como a nosotros mismos. En este sentido, su presencia nos obliga a que pensemos sobre lo que realmente puede unir a las gentes de una ciudad, sobre lo que realmente nos une.

Mi respuesta es muy sencilla. Las relaciones entre los seres humanos no se pueden basar en razones de sexo, de raza, de credo, de origen, sino esencialmente en que hagan bien su trabajo y lo hagan a un precio justo. Inicialmente, eso es lo único relevante e indispensable para que un ser humano olvide esa soledad que hemos descrito, ese ir a la suya, y entre en una relación sólida con otro. Y esto es así porque una ciudad existe para que los seres humanos resuelvan recíprocamente sus necesidades. Ésa es la diferencia básica entre el campo y la ciudad. En el campo, la misma familia resolvía casi todas las necesidades por sí misma. El padre cultivaba o cazaba, la madre recogía la cosecha y tejía la lana, el mismo hombre en invierno hacía muchas de sus herramientas y de sus aperos, mientras la mujer trabajaba el esparto o tricotaba la lana. Al final, muy pocas cosas se necesitaban comprar en otro sitio. En la ciudad, por el contrario, unos resolvemos las necesidades de los demás. Por eso, ante todo, de una persona nos interesa su rendimiento profesional, su eficacia, su seriedad a la hora de cumplir su trabajo, su sentido de la justicia al pedir un buen precio por su servicio. No exigimos que sea semejante a nosotros, ni que crea lo mismo que nosotros, ni que tenga lazos especiales con nuestra familia. Sólo nos interesa que sea fiable, que no nos engañe, que haga bien su trabajo por el precio pactado. Que ese trabajo sea provisional, que pronto lo deje, que esté estudiando para irse a otro puesto, todo eso nos importa poco. El caso es que sólo la respetamos si no nos defrauda en el pacto de servicios que hemos hecho con ella. Sin ninguna duda, exigimos esto porque nosotros estamos dispuestos a darlo también. Si no, ¿qué sentido tendría todo? Por eso queremos tener las cosas claras con ella: saber el trabajo que nos ofrece para resolver nuestras necesidades, las condiciones del mismo, el tiempo en que ha de hacerlo, el resultado final, el precio que nos pide. Si para un trabajo tenemos que elegir entre un amigo de toda la vida, un vecino cuyos tatarabuelos ya eran de la ciudad, uno de nuestra misma iglesia, de nuestra misma raza y barrio, pero mal profesional, y otro recién llegado y sin vínculos con nosotros, pero hábil, experto y honesto en la forma de hacer su trabajo y en el precio que nos pide por ello, nadie lo dudará. Tarde o temprano pactará con el recién llegado.

Esto es sólo el punto de partida, desde luego. Como tal punto de partida es bien poca cosa. Pero es una condición insustituible en las relaciones humanas. Que los hombres se relacionan entre sí

porque son profesionales y trabajadores es la base de nuestra sociedad. Los hombres no van de un sitio a otro para infundir lástima, para exhibir su holgazanería, sino para buscar oportunidades de una vida mejor basada en el trabajo. La humanidad en ellos, como en nosotros, se manifiesta en que nos queremos ganar nuestro pan. Por eso, los emigrantes a Nueva York fueron ejemplares: llegaban huyendo de una humillación, pero no querían caer en otra. Llegaban de una opresión, pero no querían hundirse en una vida que no fuera libre. Por eso, una sociedad que quiera seguir manteniendo unas pautas de dignidad en su seno, tiene derecho en principio a exigir a los que vayan a ella su disposición a realizar un trabajo útil. En el caso de que sus necesidades estén cubiertas, una sociedad tiene derecho a no acoger a las personas que no pueden hallar un trabajo digno, salvo que sufran persecución injusta por cualquier razón en su tierra de origen.

Llamamos a esta relación humana basada en el trabajo profesional una sociedad civil. En ella, resolvemos nuestras necesidades pacíficamente, por medio del trabajo recíproco y del intercambio de bienes. Para ello, exigimos de los demás competencia profesional y, por eso, tenemos el deber de garantizarla por nuestra parte a los demás. De otra manera seríamos unos tramposos, unos defraudadores. Desde luego, en la medida en que la sociedad civil es un vínculo continuo entre hombres, estos tramposos no pueden engañar durante mucho tiempo. Tarde o temprano, pierden la confianza de la gente y quedan más bien arrinconados. La seriedad de una sociedad civil depende de lo rigurosa que sea a la hora de reclamar esa competencia, de no permitir el fraude, de plantar cara al tramposo, de pactar bien el intercambio de servicios. Si una sociedad entrega confianza a personas que no son competentes, que no tienen acreditado el trabajar bien, el cumplir sus pactos de trabajo, entonces, más pronto que tarde, toda la sociedad se hunde en las arenas movedizas de la confusión y de la mentira. Pues si la competencia profesional no es la razón que rige los intercambios sociales, pronto éstos vendrán dirigidos por el enchufismo, la recomendación, el poder de todo tipo, la tradición. Entonces no tendremos una sociedad civil. Entonces, sea cual sea el grado de riqueza, de confort, de bienestar que disfrutemos, se colará de nuevo entre nosotros aquella sociedad de la que huían los campesinos, la sociedad de privilegiados que, sin merecerlo, se imponen a los que saben hacer bien su trabajo.

Una sociedad civil, regida por la competencia profesional, es una sociedad de iguales. Todos hacen un trabajo y todos lo cobran con suficiencia para poder adquirir los bienes del trabajo de los de-

más. Sin ninguna duda, habrá unos que cobren más que otros, pero poco a poco deben pasar dos cosas: primero, se irán imponiendo sueldos que permitan a la mayoría de la población el disfrute de bienes medios de confort; segundo, nadie aceptará que exista otra base para la posesión de bienes que el propio trabajo personal de cada uno. Cuál sea ese trabajo, en una sociedad civil, lo decide libremente cada ser humano. Esta libertad de elegir y luchar por un trabajo, y esta igualdad a la hora de ofrecerlo y de ser reconocido en la competencia profesional, son la base real de nuestra sociedad.

Sin embargo, este planteamiento se da muy pocas veces con la claridad con que aquí se expone. El que se produzca con más o menos perfección depende de que todos luchemos en este sentido. Esto significa que pensaremos en obtener más bienes luchando por esta visión de las cosas, que calculando las trampas que hemos de hacer para imponernos sin mérito alguno ante los demás. «Bienes» aquí significa algo muy amplio, entre lo que hay que contar la satisfacción con nosotros mismos, un sentido de dignidad, de sinceridad, de claridad y de limpieza en nuestra vida, todos esos sentimientos satisfactorios que brotan de no verse obligado a engañar, ocultar, mentir o defraudar. Aquellos emigrantes que iban hacia Nueva York y los que llegan ahora a nuestras ciudades soñaban con eso y con que ésas fueran las reglas de juego de la sociedad civil en la que deseaban integrarse. No veo ninguna razón para que ese sueño no sea también el que desee realizar cualquier hombre dispuesto a jugar limpio consigo mismo y con los demás. Lo decisivo es esa frase: jugar limpio, no engañarse acerca de lo que uno quiere ser, luchar por serlo, ofrecerlo a los demás, exigir que los demás lo reconozcan, demostrar que podemos hacer bien nuestro trabajo y exigir ser tratados en justicia por ello. Ésa es la sociedad que entusiasmaba a Walt Whitman. En un verso dijo, exigiendo siempre atender a lo más concreto de la vida social, al trabajo:

Mis palabras son palabras que preguntan y hablan de realidad.
Este libro impreso y encuadernado..., pero
¿y el impresor y el muchacho de la imprenta? [...]
La flota de buques de pasajeros y todas las mejoras modernas,
pero ¿y la astucia y el coraje del almirante?
El cielo allá arriba..., pero ¿y aquí, en la casa de al lado
o al otro lado de la calle?
Los santos y sabios de la historia, pero ¿y tú mismo?

La sociedad democrática no es un camino de rosas, desde luego. Pero si no se basa en la bondad del hombre profesional, enton-

ces tiene los pies de barro. Pues todo lo que hacemos en la ciudad es intercambiar servicios para resolver necesidades de los demás. Si no hacemos bien nuestro trabajo, alguien se sentirá burlado y defraudado. Pero es muy difícil que éste, sintiéndose engañado, no se sienta predispuesto a engañar a su vez. Y entonces se pone en marcha una cadena: todos hacen mal su trabajo, todos engañan, ninguno es fiable, ninguno resuelve con facilidad las necesidades de los demás y ninguno le responde solucionando bien sus necesidades. Una sociedad que va por ese camino no puede ser una sociedad democrática. Pronto, el trabajo bien hecho, el cumplimiento de las condiciones pactadas, el atenerse al precio justo, serán imposibles de discriminar y de apreciar. Pronto, desmoralizado, el buen hombre será penalizado y se dará cuenta de que en un mundo donde nadie cumple lo que ofrece, trae más cuenta ser un tramposo. Y entonces el reconocimiento profesional dejará de ser el motivo para elegir a un socio u otro.

Ahora bien, la libertad sólo tiene sentido si nadie nos impone lo peor. ¿Cómo ser realmente libres si no podemos elegir sino entre lo malo, entre distintas formas de incumplir con nuestro trabajo, entre distintos jugadores de ventaja? ¿Cómo ser realmente iguales si nos diferencia algo distinto de nuestra capacidad profesional? ¿A qué atenernos si no sirve la competencia profesional para decidir una relación social? Cualquier alternativa a ésta es mala y no puede sino ir cada vez peor. Al final, casi sin que nadie se dé cuenta, todo se acabará pareciendo a aquella sociedad de la que huían los campesinos que llegaban a Nueva York. Parece evidente que, si no elegimos al mejor profesional para que resuelva una necesidad nuestra, entonces se está violando un derecho que sentimos como muy propio. Sin él no podemos imaginar una vida digna.

5. Ética

Aunque en la sociedad actual cada ciudadano puede hacer a lo largo de su vida varios trabajos, en cada uno de ellos se le exige que lo haga bien. Llamamos *ethos* a esta capacidad que tiene un ser humano de mantener una forma de conducta permanente respecto a sí mismo y en relación con los demás. La base de esta forma de conducta es que no sea unas veces de una manera y otras de otra. La condición es que la persona no sea cambiante, arbitraria, caprichosa. Luego hablaremos de todos los aspectos de ser coherente y estable. Ahora sólo estamos hablando de ese primer encuentro en la ciudad, en la sociedad civil, a la que ofrecemos habilidades, ca-

pacidades, aptitudes para resolver necesidades de los demás a cambio de un pago que nos permita resolver las nuestras. En este sentido, la ética nos permite esperar que cuando uno está en su trabajo, lo realice bien. Ésa es su obligación. No sería aceptable que unas veces estuviera atento a sus compromisos y otras se negara a realizarlos. Imaginemos que llegamos a la ventanilla de un metro y queremos comprar un billete. Esperamos que la persona que atiende la ventanilla esté pendiente de los usuarios que demandan un ticket. Ésa es su profesión y está allí para cumplir con este trabajo. No es aceptable que él decida cuándo atiende o cuándo desatiende a los ciudadanos que quieren comprar un billete. No debería estar en su mano encender un televisor en la taquilla y ponerse unos auriculares para contemplar un partido de fútbol. Esto no sería ético y bien pronto se escucharían golpes violentos en el cristal y protestas de la gente. El *ethos* de una persona es lo que permite que esperemos de ella una forma de comportarse estable. Sólo así será fácil nuestra relación con ella, pues en el fondo todos hemos supuesto ya que la gente haga bien su trabajo. Es más: sólo donde podemos hacer este cálculo —y sin que existan circunstancias especiales, como la de ofrecer ayuda a alguien o pedirla— salimos de nuestra soledad y de nuestra indiferencia hacia alguien y mantenemos una relación social con él.

En el fondo, el *ethos* define lo que llamamos la responsabilidad. Si alguien lo encarna, si decimos que alguien tiene ética, o que es una persona seria, sabemos lo que podemos esperar de él. Si no tenemos lo que esperamos, sentimos que tenemos derecho a preguntarle por qué se ha comportado de una manera inesperada y gratuita. Esa posibilidad de preguntar a alguien por qué se comporta de una manera y no de otra es exigirle sus responsabilidades. La sociedad civil es una forma de relacionarse los seres humanos basada en el hecho de que todos ellos esperan de los demás que encarnen un *ethos*. Puede ser desde luego mínimo o puede ser máximo. El elemento principal e irrenunciable de ese *ethos* es que cumpla con su obligación profesional sin excusas y con la atención debida a quien paga por ello. Por eso, el *ethos* básico de la ciudad es el *ethos* profesional. Esto no quiere decir que sea el único. Interesa mucho que nos demos cuenta de que, hasta ahora, no hemos hecho sino empezar nuestro recorrido a través de la ciudad. Conforme atravesemos todas sus partes, veremos que ese *ethos* se complica un poco. Por ahora no me interesa ir más allá. Al contrario, creo que es conveniente que descubramos todavía un aspecto de esta ética profesional.

Es preciso tener en cuenta que el *ethos* profesional no es meramente saber una profesión. Desde luego, si no conocemos nues-

tra profesión ni sabemos hacer nuestro trabajo, nada tiene sentido. Estamos directamente engañando a la gente que nos demanda un servicio. Sin embargo, no es suficiente con saber nuestro trabajo. Al contrario, lo más importante de la actitud ética es que no depende de la competencia profesional de cada uno. Ésta es una experiencia que seguro hemos tenido todos. A veces, nos encontramos con un profesional muy competente, pero con mala voluntad. Sabe hacer bien su trabajo, pero no quiere hacerlo en un caso dado. Sin embargo, otras veces nos encontramos con un profesional que no nos parece muy experto pero, no obstante, se entrega a su tarea con tan buena disposición, que estamos prestos a perdonarle sus fallos. El *ethos* es esta inclinación constante que vemos en alguien bien dispuesto a cumplir con lo que es su deber. El deber del que aquí hablamos es el profesional. Pero el motivo que le lleva a cumplir con su deber es la consideración que le tiene a sus conciudadanos, el hecho de que sabe lo que ellos esperan de él, la comprensión de que tienen derecho a esperar que él los trate bien. En todos estos casos, la clave de la actitud ética es la consideración hacia el otro. En qué consiste esta forma de mirar al otro se puede definir de forma sencilla: en prestar atención a lo que es su derecho, en preguntarnos qué espera de nosotros. Sin ninguna duda, cuando hacemos esto también nos sentimos a gusto con nosotros mismos. Es la satisfacción de vernos como seres humanos civilizados, de presentarnos como gente honrada y seria, fiable y capaz. Es como si dijéramos que, de no hacerlo así, sufriríamos una profunda vergüenza.

Hay una figura muy popular que permite que nos acerquemos a este asunto con mucha más claridad. Con frecuencia, podemos oír en cualquiera de los profesionales con los que nos cruzamos una expresión de este tipo: «¡No sé qué más quiere! ¡Para lo que me pagan, dé gracias a Dios que hago lo que hago!» La seriedad de una sociedad civil depende de las veces que se escuche esta frase de los profesionales que la integran. Inicialmente, esta frase manifiesta que la gente se siente insatisfecha con sus salarios y que, por eso, hace mal su trabajo. Pero si nos fijamos mejor, aquí hay dos cosas que conviene distinguir muy bien. Primera, que un profesional se sienta insatisfecho con su salario porque lo crea injusto. Segunda, que esta insatisfacción tenga que pagarla el ciudadano que ha reclamado sus servicios. Una cosa no implica la otra. Por eso, esa frase es una demostración de poco espíritu ético y, como siempre sucede en estos casos, genera un círculo vicioso pues extiende esta actitud sobre toda la sociedad. Pues si uno atiende mal a su vecino, éste se ve legitimado en atender mal a otro vecino, y así es la sociedad entera la que se trata mal a sí misma. De esta manera no

pueden surgir vínculos fuertes entre la gente. De esta manera vemos que, sin la ética profesional, es muy difícil ir más allá de este primer tipo de relaciones que une a la gente. La frase aquella, entonces, debería ser respondida por el ciudadano de esta manera: «¡Cómo quiere que entienda su reclamación de un salario más justo si me hace a mí la injusticia!» Y alguien más animoso podría añadir: «Empiece por hacer bien su trabajo y estará justificado en luchar por un mejor salario. Pídame que le ayude en esa lucha, pero no luche contra mí.»

En estos casos, la decisión que está siempre en nuestra mano es la misma: o estamos a favor de extender la injusticia o de limitarla. Si nos sentimos injustamente tratados, nuestra actitud ética se pone a prueba y nos obliga a no dirigir nuestro resentimiento contra el primero que llega. Sólo así tendremos justificación para pedir solidaridad y ayuda en nuestras reclamaciones. Pero si descargamos nuestro malestar contra el vecino, haremos que la injusticia se extienda. Aquél a quien hemos tratado injustamente, tratará mal al primero que encuentre, y así sucesivamente. La ciudad se convertirá en una lucha de todos contra todos y los ciudadanos mostrarán su resentimiento con quien sea. Esto hace de la gran ciudad un infierno. En muchas ocasiones, parece que hemos llegado a él. Una consecuencia de ello es la presencia universal del abogado que, poco a poco, se impone como el testigo de los pactos entre profesionales, de tal manera que amenaza con exigir compensaciones e indemnizaciones ante cualquier desviación de las obligaciones pactadas. Un abogado es la señal de que hay un conflicto, de que la gente ya ha perdido la dimensión ética de las relaciones y sólo puede llegar a ciertos acuerdos si la ley o un tribunal los impone. La actitud ética no necesita la amenaza de un juicio dirigido por un abogado. Antes bien, brota de la misma disposición de la gente a atender a sus conciudadanos como se merecen y como ellos mismos quieren ser tratados.

Desde cierto punto de vista, los abogados complican las cosas, pero también son una señal de civilización. Los abogados existen e intervienen en esos casos de conflicto porque los ciudadanos adquirimos derechos e imponemos deberes en nuestros acuerdos profesionales. Pagamos y adquirimos derechos a servicios que, para el otro, es un deber atender. Pero la ética nos exige que cumplamos esos compromisos no por la pena que nos recuerda el abogado, sino por la disposición hacia las personas, porque son seres humanos como nosotros, y porque no hay ninguna razón para tratarlos de manera diferente a como esperamos y deseamos ser tratados nosotros mismos. Esta disposición a un trato adecuado a nuestros veci-

nos es puramente ética cuando se funda exclusivamente en que vemos a los otros como seres humanos, iguales a nosotros, libres como nosotros, capaces de entender lo que nos piden, de comprender lo que les hemos dicho que les vamos a dar y de quedar de acuerdo con nosotros sobre si se han cumplido los pactos o no. La ética considera sobre todo que las palabras que decimos a los demás crean en ellos expectativas y derechos, que es nuestra obligación cumplir. En realidad, la ética nos pide que nos tomemos en serio a nosotros mismos y que por eso hablemos en serio a los demás.

Con esta disposición ética cruzamos la ciudad diariamente. Ella es la que nos permite en cierto modo ir confiados. Esa expectativa de que, pasemos por donde pasemos, ciertos deberes y ciertos derechos siguen vigentes, dispuestos a ser cumplidos, es uno de los goces más refinados que podemos sentir. Es verdad que, para disfrutarlo, tenemos que imaginarnos lo que sería una ciudad sometida a la violencia, al saqueo, a las bandas armadas. Imaginemos lo que sentiríamos en medio de una ciudad así y comparemos ese sentimiento con lo que experimentamos cuando nos cruzamos con nuestros conciudadanos en un día cualquiera, confiados y felices. En el primer caso, la desconfianza nos obligaría a estar en guardia y por doquier veríamos potenciales enemigos. En el segundo caso, tal y como sucede en nuestra vida cotidiana, rara vez nos asalta la inquietud. Avanzamos por la ciudad como si camináramos sobre un suelo firme. Damos por supuesto que somos alguien y que debemos ser tenidos en cuenta. En el primer caso, habríamos regresado a la selva. En el segundo caso, la violencia está aislada, es una excepción y sabemos que muchas instancias se pondrían en movimiento para limitarla o extirparla. Ese sentimiento de seguridad, propio de la vida civilizada, pocas veces lo sentimos de manera expresa. Y ésta es una de las debilidades de la civilización: que creemos que es una realidad natural, que no tenemos que conquistarla siempre de nuevo, generación tras generación, en un combate que también hemos de hacer nuestro. Cuando asumimos la actitud ética ya estamos renovando ese combate. Pues la actitud ética es lo propio de la sociedad civil, de la vida civilizada.

Ahora, dotados con esta actitud ética, vamos a recorrer la ciudad entera, como Sócrates recorría las calles de Atenas. Lo haremos a lo largo del libro, porque ya no tenemos esos ritmos de vida que a él le permitían charlar largas horas con sus paisanos. Por el contrario, hoy cada uno organiza su propio tiempo a su manera y sólo el libro nos abre la posibilidad de que, cuando nosotros queramos, en ese mismo instante, siempre esté allí este buen amigo charlando con nosotros. Así que vamos a recorrer esta ciudad ar-

mados con la conciencia de la vida civilizada, intentando hallar el sentido de este inmenso hormiguero humano, comprendiendo cómo es posible la vida en él y viendo cómo podemos mejorarla. No sólo iremos a las plazas, sino que también nos pasaremos por los mercados, las escuelas, las bibliotecas, los museos, las iglesias, los cines, los tribunales, los ayuntamientos para, al final del día, regresar de nuevo a lo que hace que la ciudad sea una ciudad: la casa. La ciudad es todo esto porque ella, para atender la vida del ser humano, se organiza como una institución de instituciones. Quien desde las colinas de Brooklin miraba crecer Nueva York, quien hizo de ella el símbolo de todas las ciudades del futuro, la ciudad que uniría a todas las ciudades de la tierra en un gran espacio humano, el poeta Walt Whitman que nos ha acompañado en este capítulo, escribió estos versos:

Ésta es la ciudad [...] y yo soy uno de los ciudadanos.
Todo lo que interesa a los demás me interesa...
política, iglesias, diarios, escuelas,
las sociedades de beneficencia, mejoras, bancos, tarifas,
barcos de vapor, fábricas, mercados,
surtidos, tiendas, bienes reales y bienes personales. [...]
El más débil y el más superficial es inmortal conmigo,
lo que hago y digo ellos lo harán también,
cada pensamiento que se agita en mí, idéntico se agita en ellos.
Conozco perfectamente mi propio egoísmo
y conozco mis palabras omnívoras, y no puedo dejar de decirlas,
y quisiera llevarte, quien quieras que seas, siempre conmigo mismo.

Capítulo 3

LA CIUDAD DEMOCRÁTICA

1. Introducción

Todo el capítulo que sigue puede entenderse como un comentario al siguiente texto literario. Lo escribió un autor judío llamado Franz Kafka, un hombre huraño y sencillo, que se ganó la vida de oficinista de una compañía de seguros y escribía en sus ratos libres extraños relatos. Éste que ahora sigue lo compuso en 1914, cuando se presentaba ante los europeos el nuevo fenómeno de la burocracia y de la organización social. En él, sin embargo, se reflejan viejas leyendas judías acerca del poder. El relato lleva por título *Ante la ley* y es muy conocido. Muestra la brutalidad del poder autoritario de una ley que no está hecha por quien ha de obedecerla. Podemos imaginar que el personaje es uno de esos campesinos europeos que llega a Nueva York y, en lugar de entrar en la ciudad, se queda en la entrada del puerto. Esta historia se ha traducido muchas veces, pero no estoy contento con las versiones que sea dan. Mi traducción, que quiere respetar la simplicidad extrema del relato, dice así:

«Ante la Ley hay un guardián de la puerta. Un campesino se acerca a él y le ruega acceder a la Ley. Pero el guardián dice que ahora no le puede dejar pasar. El hombre reflexiona y pregunta si podrá entrar más tarde. "Es posible", responde el guardián, "pero no ahora." Como la puerta a la Ley siempre está abierta y el guardián está a un lado, el hombre se asoma para ver el interior a través de la puerta. El guardián lo nota, ríe y dice: "Si tanto te atrae, intenta entrar a pesar de mi prohibición. Pero mira: yo soy poderoso. Y soy sólo el ínfimo guardián. De sala en sala, hay guardianes cada uno más poderoso que el anterior. La mirada del tercero ya me resulta insoportable." El campesino no había contado con tales dificultades. Él piensa que la Ley debe ser accesible siempre y a todos; pero cuando mira más atento al guardián con su abrigo de

piel, su nariz, su barba larga, fina, negra y tártara, concluye que mejor esperar a que le dé permiso para entrar. El guardián le da un taburete y le deja sentarse a un lado de la puerta. Allí se sienta días y años. Hace muchos intentos para que le dejen y cansa al guardián con sus ruegos. El guardián finge a menudo que le toma declaración, le pregunta sobre su patria y sobre muchas otras cosas, pero se trata de preguntas frías, como las que hacen los grandes señores, y al final siempre le repite que todavía no puede dejarle pasar. El hombre, que se había provisto de muchas cosas para el viaje, lo gasta todo, por valioso que sea, para sobornar al guardián. Éste se lo acepta todo, pero le dice: "Lo tomo sólo para que no creas haber omitido algo." Durante muchos años el hombre observó al guardián casi continuamente. Olvidó a los otros guardianes y el primero le pareció como el único obstáculo de acceso a la Ley. En los primeros años, irreverente y ruidoso, maldijo el azar desgraciado; después, ya viejo, sólo murmuraba para sí. Está senil y, como en los largos años de estudio del guardián ha conocido a la pulga de su cuello de piel, ruega también a la pulga que le ayude a convencer al guardián. Finalmente, su vista es débil y no sabe si de verdad oscurece o si sus ojos le engañan. Pero ahora reconoce en la oscuridad un brillo que viene inextinguible desde la puerta de la Ley. No vive mucho más. Antes de su muerte, todas las experiencias de su vida entera se juntan en una pregunta que hasta ahora no ha planteado al guardián. Le guiña el ojo, pues no puede poner en pie su cansado cuerpo. El guardián tiene que inclinarse mucho, pues la gran diferencia entre sus cuerpos ha aumentado. "¿Qué quieres saber ahora?" pregunta el guardián, "eres insaciable." "Si todos se esfuerzan en seguir la Ley", dice el hombre, "¿cómo es entonces que en estos años nadie sino yo ha exigido entrar?" El guardián sabe que el hombre ya está en las últimas y, para alcanzar su débil oído, le grita: "Nadie más pudo obtener permiso pues esta entrada sólo estaba destinada a ti. Ahora voy y la cierro".»

Éste es un modelo autoritario de relación entre el hombre y la ley. El campesino ha recibido una orden que no sabe de dónde viene. Es una orden que, además, no puede cumplir. El guardián de la ley no le da razón alguna, pero le cierra el paso. Durante toda su vida, el hombre estará *ante* la ley, pero no podrá entrar *en* la ley: no podrá transformarla, alterarla, cumplirla. Este relato ha pasado a ser el modelo de una sociedad burocratizada, autoritaria, impersonal, inhumana. Ninguno como él muestra hasta qué punto una ley dictatorial puede hacer absurda la vida humana. Kafka deja bien claro que se trata de un poder que no está formado por los hombres y para los hombres, sino contra los hombres. La primera

lección que extraemos de este relato es que la ciudad no puede ser construida así. Pero nuestra ciudad encierra peligros continuos que, si se desarrollan sin control, pueden convertirla en una de esas salas donde hay un guardián más poderoso, de inhumana mirada y fiereza. Para evitar eso, tenemos que construir la ciudad democrática. Ahora bien, sólo determinado tipo de instituciones pueden ser partes de esta ciudad democrática. Ahora vamos a verlo.

2. Instituciones

En el anterior capítulo hemos dicho que la ciudad es una institución de instituciones. Antes de poner el pie en el interior de alguna de ellas, detengámonos un instante en el umbral, como el campesino del cuento de Kafka. En cierto modo, el umbral, ese lugar un poco mágico, es el propio de la filosofía. Mientras estamos en el umbral ocupamos un espacio que está dentro y fuera a la vez. Desde el umbral miramos lo que se abre ante nosotros, pero lo hacemos como si ya estuviéramos dentro. El umbral es así el momento de la reflexión, de la pregunta. Antes de entrar en un sitio, queremos saber lo que nos vamos a encontrar dentro, pero no lo hacemos de una manera imparcial y fría. En realidad, esa pregunta es el paso previo a convertirnos en protagonistas y participar de lo que se juega en el interior. Nuestra pregunta es, por tanto, muy sencilla: ¿qué es una institución? ¿Cómo puede ser una institución democrática? Nuestra finalidad es saber cómo debemos comportarnos cuando entramos en una de ellas.

Muy pocas veces se ha preguntado la filosofía por este asunto. Si abrimos los libros de introducción a los problemas filosóficos, jamás se habla de las instituciones. Éste es uno de los errores básicos de nuestra educación. En realidad, nada hay más conservador que el estudio de la filosofía en el bachillerato y en la universidad. Seguimos aprendiéndonos muchos pensamientos de filósofos del pasado que no son sino raras curiosidades, que a lo sumo tienen el valor de ejercicios para virtuosos. Sin embargo, se enseñan todavía como si fuera necesario conocerlos para orientarnos por la vida. Ésta es una equivocación que se paga cara. Por lo general, el precio es que se abre un abismo entre la filosofía y la vida cotidiana. Su resultado es el abandono de la filosofía por parte de la gente. Como cualquiera puede ver, nuestra vida está atravesada por instituciones, nuestra existencia se juega en el seno de ellas, nos relacionamos con nuestros vecinos siempre en su marco y no podemos imaginar nuestra existencia sin ellas. Las

instituciones son realidades muy peculiares: por una parte son abstractas e invisibles; pero por otra son operativas, concretas y determinantes de nuestra vida. Reparar en ellas es difícil, pero si queremos saber qué es nuestra vida y cómo la vivimos, tenemos que lograr identificarlas y comprenderlas.

Hagamos un poco de memoria. Estamos en la inmensa ciudad y ahora nos parece que hemos sido víctimas de un espejismo. En el fondo, en el capítulo anterior, queríamos hablar de lo que significaba nuestra disposición ética y por eso nos hemos centrado en nosotros mismos, en el encuentro entre uno de nosotros y un vecino cualquiera. El espejismo, la falsa apariencia reside en que, cuando vamos de un lado para otro, cuando cogemos los autobuses, al cruzar la calle, cuando paseamos, parece que seamos individuos aislados, seres sin atributos. Entonces nos vemos como personas iguales, anónimas, apresuradas. Parece como si cada uno fuera su propia isla y marchara dentro de un caparazón invisible, pero no por ello menos duro. Ese caparazón lo forman nuestros intereses, metas, objetivos, sueños, ilusiones, fantasías. Así parece que, en la ciudad, nadie se une realmente a nadie. Sin embargo, hemos visto que difícilmente podemos dar un paso sin encontrarnos con hombres que ejercen su profesión: no sólo el que vende el billete del metro, el que conduce el autobús, el que lleva el taxi, el que limpia las calles, el que arregla los socavones. Más lejos, perdido en el pasado, invisible para el presente, está el que hizo el puente, el que construyó el edificio y luego el que diseñó el coche y el que lo ensambló en la fábrica. Así que parece que estamos solos, pero sabemos a ciencia cierta que el trabajo de miles de personas nos sirve de suelo firme para movernos por la ciudad.

Es casi un milagro, pero es así: en la ciudad, en cada metro cuadrado de la ciudad, convergen los trabajos de miles y miles de seres humanos. Si no hubieran hecho bien su trabajo, los accidentes aumentarían, la inseguridad crecería, las personas temerían encontrarse en los espacios públicos y, finalmente, la vida social sería imposible. Así que podemos ser razonablemente optimistas desde el punto de vista de la ética profesional: la vida funciona de manera tolerable y la gente hace su trabajo razonablemente bien. Pero, al mismo tiempo, no podemos descuidarnos: si no asumiéramos nuestros deberes profesionales, si la gente no tuviera conciencia de sus derechos, pronto todo se relajaría, la ciudad empezaría a desajustarse y, sin duda, a medio plazo la vida urbana sería intolerablemente enojosa.

Que esta vida urbana funcione, no sólo es posible porque los seres humanos cumplen con sus obligaciones y son sensibles a las

dimensiones de la ética profesional. En realidad, ésta es una condición necesaria, pero no es una condición suficiente para que este inmenso cruce de trabajos y acciones se produzca con éxito. Por mucho que las personas fueran éticamente perfectas y cumplieran con su deber, ellas solas, tomadas como individuos aislados que se relacionan, no podrían responder a las expectativas que la gente tiene en la ciudad. Esto no quita un ápice de importancia a la necesidad de que la gente actúe con ética en su profesión. Si no lo hiciera así, la ruina sería segura a corto plazo. El argumento simplemente nos sugiere que la ética de cada uno no se realiza en el limbo, ni a través de meros encuentros entre personas aisladas, sino siempre en el seno de una especie de estructuras que ya tienen un cierto orden por sí mismas, de equipos humanos más o menos amplios dotados de reglas. Estas estructuras ordenadas en las que se reúnen los hombres en la ciudad para realizar sus tareas y su vida, son las instituciones.

Éste es un punto muy importante de este libro. Pues una ciudad, por debajo de esa apariencia de gentes que van y que vienen en una serie de movimientos caóticos, es un conjunto más o menos ordenado de instituciones. Aunque parezca que la gente se encuentra sola, individuo frente a individuo, esto es una apariencia: de hecho, se encuentran formando parte de instituciones. El hecho básico es que la ciudad es una institución y todos los que circulan por ella cumpliendo ciertas condiciones son *o deberían ser* miembros de ella. En el fondo, esto significa que por lo menos deberían ser ciudadanos. La gran virtud de Nueva York fue precisamente ésa: que todos los que entraban en el puerto, no se convertían en parias, ni en emigrantes ilegales, ni en sin papeles, ni en seres anónimos; si cumplían ciertas condiciones —sobre todo, tener un trabajo, pagar sus impuestos y respetar las leyes—, entonces eran ciudadanos y podían aspirar a votar y transformar esas mismas leyes. A ellos no les pasó lo que al campesino del cuento de Kafka, que se quedó en la puerta sin llegar a ser ciudadano. Al obtener este título, nos incorporamos a cierto orden social. Esto quiere decir que conocemos y respetamos una serie de reglas que están en vigor a la hora de relacionarnos con los vecinos. En la ciudad no nos tratamos unos a otros en el vacío. Nos tratamos haciendo cumplir ciertas reglas estables y conocidas que definen nuestros derechos y nuestros deberes. Estas reglas estables que definen derechos y deberes constituyen la base de las instituciones.

En términos generales, por tanto, las instituciones hacen dos cosas: ordenan el trabajo interrelacionado de mucha gente y distribuyen derechos y deberes entre los seres humanos. Ambas cosas

son decisivas y están muy relacionadas. Cuando uno entra en una institución sabe o *debería* saber qué derechos y qué deberes tiene. Así configura sus expectativas. De esta manera puede ordenar su conducta, hacer determinadas cosas y evitar otras y esto durante un tiempo indefinido. Las instituciones son formas estables de relaciones sociales que acogen casi todos los encuentros de los seres humanos. La estabilidad es una condición básica de la institución, tanto que esta palabra significa «establecimiento» de algo. Además, la palabra *institución* implica que ese orden de reglas ha sido formado por los hombres. Ninguna institución existe por naturaleza. Hasta tal punto es así que podríamos definir al hombre como el animal institucional. Excepto los encuentros fortuitos de la gente en el metro, en la calle, en el cine, las conversaciones en los bares, casi todo en nuestra vida está sometido a una estructura institucional. Incluso esos encuentros entre dos seres humanos libres, azarosos, sin compromisos, esos encuentros que se producen en una fiesta o en un concierto de música, acaban teniendo alguna relación con alguna institución. Ninguno de esos encuentros se dan en el vacío. Todos rozan una institución, aunque el propio encuentro *no esté regulado* por ella. Por ejemplo, si voy al campo de fútbol a juntarme con una masa ingente de personas, he de coger el autobús, y entonces entro en una relación con el conductor. Esta relación estará regulada por la institución de la empresa municipal de transportes. Ésta tiene sus reglamentos, sus servicios, sus horarios, sus controles, sus jerarquías, sus inspectores. Según estos reglamentos, sé cuáles son mis derechos, lo que puedo esperar del conductor del autobús; y mis obligaciones, lo que tengo que hacer para exigir esos derechos. No puedo relacionarme con el vendedor de billetes al margen de toda esta normativa institucional. Así, no puedo pretender que me dé gratis el billete, ni que arranque el autobús antes de tiempo, ni que cambie el recorrido oficial porque me viene mejor un desvío. Todas estas condiciones están reguladas por la institución. La base de esta regulación es que se hace para todos por igual. No está hecha, como la puerta de la ley del cuento de Kafka, exclusivamente para mí. Cuando me relaciono con uno de sus trabajadores, de hecho no sólo me relaciono con él, sino también con la institución entera y esto significa que me relaciono con muchos vecinos que ordenan su vida con ella. Esto quiere decir que, en cierto modo, me igualo con todos los posibles ciudadanos que se conducen por este reglamento. Una institución no está hecha para una sola persona y para un único instante: se supone que está hecha para cualquiera que cumpla las reglas y para todo el tiempo en que esté vigente.

3. Ética e instituciones

Cuando llegamos al umbral de una institución, el problema de la ética que vimos en el capítulo anterior se complica. El que forma parte de la institución debe, desde luego, hacer bien su trabajo. Debe cumplir con su obligación, tal y como dijimos allí. Así, el conductor del autobús debe hacer su horario y no emborracharse mientras está de servicio. Pero qué es cumplir bien con su deber no lo definimos únicamente entre él y yo, sino que lo dice la institución. Difícilmente podré alterar por mi cuenta esta definición. Tampoco lo hará él a su capricho. No hacemos una asamblea de usuarios por la mañana para establecer el trazado de la línea de autobuses durante todo el día ni para definir el precio del billete. En cierto modo, aceptamos las reglas de la institución y asumimos con ello lo que cada uno debe hacer y lo que puede exigir.

Es aquí donde surge un problema: quien trabaja en el seno de una institución, dando un servicio, puede escudarse en reglas desconocidas de la institución para actuar de una determinada manera, por lo general odiosa para el público. Sólo pensar en esto ya nos sugiere algo que tienen que hacer todas las instituciones, si no queremos que nos tomen el pelo con facilidad: han de tener públicamente y a la vista de todos las condiciones en que prestan sus servicios, las obligaciones de los profesionales que los ejercen, los derechos y deberes de los que contratan servicios con ellas o se integran en ellas. Ésta es la única manera de que los oficiales no se escuden tras las instituciones para hacer lo que quieran, como el guardián de Kafka. Pues, al escudarse en las reglas ocultas de la institución, las personas dejan de ser responsables ante nuestras preguntas, se encogen de hombros y tienen muy fácil exclamar: «¡Así son estas reglas!» Por eso, de entrada, es fundamental que las reglas de las instituciones sean públicas y claras, de tal manera que puedan ser conocidas por todos. Sin esta condición, las instituciones bloquean su dimensión ética.

A pesar de todo, con demasiada frecuencia se nos contesta en nuestras relaciones sociales: «Así son las reglas.» Cuando se nos dice esto, por lo general, se nos impone algo que no vemos claro. Cuando tenemos esto en mente descubrimos que, en relación con las instituciones, mantenemos una actitud bastante ambigua. Por una parte, sabemos que son necesarias, porque de otra forma el caos se adueñaría de la vida de la ciudad. Por otra parte, sin embargo, nos gustaría que la vida social fuera más libre, no tuviera esos enojosos intermediarios, y se basara sencillamente en las relaciones personales entre los seres humanos. No hay manera de que

escapemos a esta tensión. Por una parte, comprendemos que millones de seres humanos no podrían vivir juntos sin que determinadas soluciones estuvieran ya preestablecidas en la vida social. Por otra parte, siempre vemos la institución como un ser anónimo, que piensa en sí misma y no tanto en los ciudadanos, en sus necesidades y expectativas. Siempre nos tememos que la institución esté en manos de guardianes insensibles, que se entregan a la rutina, que no quieren hacerse cargo de nuestros reproches, ni quieren evolucionar según lo hace la vida. En las últimas oficinas de las instituciones, en esas jefaturas lejanas, imaginamos a los burócratas insensibles a las necesidades de la gente, parapetados detrás de su eslogan preferido: las reglas son las reglas. Cuando les vamos con un caso particular, nos sabemos de memoria lo que nos van a decir: no podemos hacer excepciones. Las instituciones atienden las necesidades de los ciudadanos en general, no pueden atender deseos de cada uno de los individuos. Así que muchas veces sentimos ganas de que todas las instituciones desaparezcan para volver a establecerlas desde el principio, nuevas, para así estar seguros de que tienen una razón poderosa para ser como son.

La consecuencia de esta situación es que parece alterar el sentido mismo de las instituciones. Antes dijimos que ellas fijan y distribuyen los derechos y los deberes. Ahora parece que los que se integran en ellas apenas tienen derechos, sino que tienen que acogerse por grado y por fuerza a sus reglas. Así que las instituciones ordenan la vida, es verdad, pero a costa de imponernos una disciplina que, como en el relato de Kafka, no tenemos más remedio que aceptar. Y sin embargo, sigue siendo verdad que las instituciones no pueden existir sin generar expectativas y derechos en la gente. Así que hemos de encontrar el término medio apropiado. Hemos de aceptar que la institución no nos puede tener en cuenta a nosotros, como individuos, sino a todos los ciudadanos en general; pero, a la vez, hemos de exigir que las instituciones se atengan a su función social, cumplan las expectativas que generan en la gente, estén a su servicio y no sirvan únicamente para los oficiales que las asisten, los profesionales que trabajan en ellas o los directivos que las atienden y dirigen. Si las instituciones se alejan del servicio público que realizan, entonces tenemos la sospecha de que se han convertido en un cuerpo extraño que se alimenta a sí mismo. Nosotros entonces no somos sino una excusa para su existencia. Nos vemos como hombres que existen para la ley, y no tenemos leyes que existen para los hombres.

Por eso, la actitud ética en el seno de las instituciones obliga a que sean funcionales y sirvan para lo que están previstas de la ma-

nera más sencilla y razonable posible. Además han de ser igualitarias y servir a todos por igual. Luego deben ser transparentes, de tal manera que no sean arbitrarias, caprichosas, sorprendentes, variables. Desde luego, deben ser comprensibles, y no como sucede en el cuento de Kafka, que nos habla de una ley misteriosa que nadie ha visto. Pero, por la parte de los que viven integrados en ellas, se han de respetar en la medida en que se atengan a la norma, pues nosotros no somos más que nadie ni somos quién para exigir excepciones. Sin embargo, por encima de todo, forma parte de nuestra obligación ética hacia las instituciones exigir que respeten nuestros derechos. Ante ellas no debemos humillarnos, como de manera extraña se humilla el campesino del cuento. Aquí, como dijo una vez Kant, quien se arrastre como un gusano no debe quejarse de que lo pisen. En realidad, ésta es la condición de que la institución se mantenga fresca, atenta al público. Nosotros no somos más que nadie, pero tampoco somos menos que nadie. El que está al frente de una institución es un servidor de los fines de la misma y de sus usuarios. Tiene deberes respecto a nosotros. No es un dueño ni un señor. Por eso, debe asumir de entrada que nuestras críticas pueden ser oportunas. Esto es así para las instituciones en las que mediante un pago ganamos nuestro derecho a servicios. Pero todavía es más así en aquellas otras que reciben sus fondos de nuestros propios impuestos. En realidad, como he dicho antes, lo de menos es de dónde proceda el dinero. A veces, no sólo somos usuarios de instituciones, sino que somos parte integrante de ellas, como en el caso de la ciudad. Lo decisivo, en un caso y en otro, es que seamos rigurosos a la hora de exigir derechos y de cumplir deberes. Nuestra obligación ética tiene que ver con los unos y con los otros. Cuando las instituciones respetan los derechos de los usuarios, cuando son sus servidores, sean privadas o públicas, decimos que tienen espíritu democrático. Cuando los usuarios se atienen a ellas y las critican de forma franca y constructiva, decimos que forman una sociedad democrática. Mi argumento es que lo más relevante para que una institución tenga espíritu democrático es que sus usuarios exijan de forma decidida sus derechos, que no sean como ese campesino del cuento. Una institución no es más democrática cuando decide por asamblea las reglas de funcionamiento, ni cuando elimina las jerarquías entre sus operarios, ni cuando tutea a los usuarios: su obligación es ser eficaz, servir al público y respetar sus derechos. Lo democrático en ellas es el espíritu de servicio. Esto lo tendrán en la medida en que los usuarios posean una cultura democrática, puedan hacer críticas francas y sinceras y exigir sus derechos con serenidad y firmeza.

4. ¿Para qué sirven las instituciones?

En este epígrafe vamos a desarrollar algo que hemos dicho en los anteriores. Las instituciones son funcionales, sirven para determinados fines. Eso las justifica. Sin tenerlos en cuenta, ellas no tendrían sentido. En efecto, cuando las instituciones nos resultan enojosas, molestas, independientes de nuestra intervención, insensibles a nuestros deseos, sordas a nuestras críticas, provocan en nosotros una nostalgia de una vida sencilla y anarquista. Sin embargo, si por un momento regresamos con la imaginación a esa vida sencilla e idílica que una vez cantó Rousseau, nos damos cuenta de que rápidamente querríamos reconstruir el tejido de las instituciones que, en un rapto de cólera, hemos destruido de un plumazo. Entonces descubrimos que, en el fondo, las instituciones también tienen que ver con nuestros *deseos* y nuestras *necesidades*.

Antes dijimos que las instituciones distribuyen derechos. Ahora decimos que tienen que ver con deseos y necesidades. ¿Qué tienen que ver estas tres cosas, deseos, necesidades, derechos? Eso es lo que vamos a ver ahora. Las instituciones son relativamente estables porque los deseos de los seres humanos son más o menos constantes. Deseamos ir de un sitio a otro, comprar objetos que nos agradan, aprender alguna actividad que nos guste ejercer y que sea útil a los demás, conocer a alguien con quien nos apasione estar más de una única tarde, vivir en un sitio en el que nos sintamos seguros y cómodos. Éstos no son caprichos, sino deseos más o menos constantes de todos nosotros. Vienen una y otra vez a nuestra mente, regresan un año tras otro, atraviesan nuestra vida entera. Para resolverlos y atenderlos sin gastar todo nuestro tiempo, se deben ofrecer medios que ya estén dispuestos, listos a nuestra disposición. Si tuviéramos que inventarnos la forma de resolver esos deseos, apenas podríamos cumplir alguno. Así que, finalmente, el correctivo para esa inclinación anarquista consiste en que, si nos dejamos llevar por ella, tendríamos que renunciar a casi todos los deseos que habitualmente satisfacemos en nuestra vida cotidiana. Si tuviéramos que hacer nosotros mismos la casa, o el coche, o el libro de texto, o el cuadro de pintura, tendríamos que prescindir de infinidad de cosas que juzgamos importantes. Esta consecuencia no le importó a los que soñaron una vida simple y romántica. Pero para nosotros esta vida significaría el regreso al campo, a la vida autárquica de los viejos campesinos, algo que cuando hablamos de las emigraciones a la ciudad ya hemos dado por sentado que no es deseable.

Así que las instituciones responden a deseos y necesidades constantes y comunes de la gente. Entre un *deseo* y una *necesidad*

no hay un límite muy preciso. Podemos decir que un deseo que puede ser compartido por muchos seres humanos, y que la ciudad está en condiciones de atender según su producción de riqueza, se percibe como una necesidad. Cuando la gente media de la ciudad no puede atenderlo ni sentirlo, el deseo es más bien una ilusión o un capricho. La diferencia es relativa, pero efectiva. Carece de sentido que se funde en cada ciudad una institución para aprender a ser astronauta. Uno puede tener la ilusión de serlo, pero no puede ir a su alcalde con la exigencia de que su deseo sea atendido. Esto sería más bien extraño. Pero uno puede desear leer los mejores libros sin tener que comprarlos. Si el alcalde de su ciudad le dijera que no puede dedicar dinero a una biblioteca, tal persona se sentiría indignada. En efecto, cuando siento un deseo me lo represento como una necesidad porque, según el nivel de riqueza medio de nuestra sociedad, todo el mundo entiende que puede y debe ser atendido, bajo el supuesto de que ese individuo se lo tome en serio y sea responsable. Si alguien nos dijera, por ejemplo, que nuestro deseo de ser ingeniero es una ilusión, le diríamos que no estamos en condiciones de resignarnos con esta respuesta. Este rechazo de la resignación es la prueba de que para nosotros es una necesidad, porque no vemos ningún obstáculo razonable que haga imposible que ese deseo sea atendido. Lo que en el fondo queremos decir es que cualquiera que tenga ese deseo puede intentar realizarlo y se deben disponer medios sociales para ello. Y esto significa que es necesario que esta sociedad le ofrezca, en igualdad de condiciones con los demás candidatos, la posibilidad de disfrutar de una plaza en una facultad de ingeniería. Cuando las cosas ocurren así, entonces decimos que ese deseo, consciente de ser una necesidad para nosotros, se ha convertido en un derecho.

No debemos pensar que todo esto es automático. Muchos han sentido deseos que no se entendieron en el pasado como necesidades y ahora lo son. Muchas de esas necesidades no se reconocieron como derechos y ahora lo son. Una sociedad democrática está siempre alerta a este debate. En ese sentido, está dispuesta a transformar sus instituciones, para acomodarlas a las nuevas necesidades. Ya lo hemos dicho: las instituciones tienen su justificación última porque atienden nuestros derechos. Pero, insisto, nuestros derechos no son sino deseos que, según el estado medio de nuestra sociedad, se perciben como necesarios de atender. Si no los alcanzáramos veríamos nuestra vida como un fracaso. Las instituciones deben impedir que nuestras vidas fracasen, dándonos oportunidades serias de luchar por lo que queremos. Por eso, si sentimos que no sirven para solventar estas necesidades o derechos, estallan en

nosotros las furias anarquistas y nos preguntamos para qué mantener una institución que no hace sino poner obstáculos a deseos que pueden ser los de cualquiera, a necesidades sentidas como tales por la mayoría de los ciudadanos, a derechos.

Por eso, las instituciones van muy unidas a la ciudad: sólo en la ciudad hay multitud de ellas y sólo ahí se tienen que regular las relaciones entre los deseos humanos, de tal manera que se encuentre el punto en el que son posibles de atender a la vez. Sólo allí, los seres humanos se van haciendo iguales unos a otros y van adoptando las soluciones que otros han encontrado. La institución, como dije, no sirve para un solo ser humano y un solo instante. Al contrario, sirve en general y para mucho tiempo. Aunque están sometidas a cambios, según funcionen mejor o peor, estos cambios no afectan a su núcleo esencial. Por lo demás, comprendemos que hay una razón muy importante para que no cambien las reglas de hoy para mañana. Si así lo hicieran, cometerían una gravísima injusticia. Considerarían como derechos a atender hoy una cosa y mañana otra. Esto sería algo así como una lotería y tan pronto no fuéramos nosotros los agraciados montaríamos en cólera. El hecho de que manden las reglas, garantiza que la institución nos trate a todos por igual. En cierto modo, la institución supone igualdad en la gente, pero también produce igualdad entre la gente. De ahí que las instituciones sean avances democráticos: porque no distinguen —no deben distinguir— entre personas. Para ellas somos o deberíamos ser iguales en derechos y en la ciudad este sentimiento nos parece lo único justo. Cuando nos dirigimos a alguna institución no toleramos que se trate a alguien mejor o peor al margen de lo que dicen las reglas. Si alguien quisiera ser ingeniero y se le diera el título porque es hijo de un ministro, o porque su padre lo es, o porque es alto y rubio, el reflejo anarquista se dispararía en nosotros, y con razón.

De todo lo dicho se desprende algo relevante. Las instituciones están relacionadas con la riqueza de la ciudad —aquí ciudad es sinónimo de sociedad—. Podemos decir que las instituciones son índices de la riqueza material y moral de una sociedad. El criterio para que existan instituciones es atender las necesidades de la gente, no sus ilusiones y ni siquiera sus deseos especiales. En cierto modo, el paso de los deseos a las necesidades no sólo está decidido por aquello que puede ser atendido por la producción media de riqueza de una sociedad. Hay también una valoración de que esos deseos, promovidos a necesidades, mejoran la vida de la gente. Difícilmente puede hablarse de «mi necesidad». Por necesidad se entiende un deseo medio compartible más o menos por

todos y que, por eso, es atendible. Ésta es otra dimensión de las instituciones democráticas. Si hablamos de *mi necesidad* exclusiva casi estamos dando a entender una dependencia especial respecto de un deseo. Si alguien dice que «necesita» inyectarse heroína, probablemente se refiere a un deseo muy poderoso y doloroso, que le obsesiona y le oprime, pero no puede querer decir que la heroína sea necesaria en el sentido de que deba existir una institución —y menos una pagada por todos— para atender «su» necesidad. Esto significa también que en el concepto de «necesidad» va implícito que, de cumplirse, no se destruye la vida, ni se dificultan las relaciones entre los vecinos. De otra manera, difícilmente puede la institución distribuir derechos. Así que, a fin de cuentas, las necesidades son aquellos deseos que pueden ser sentidos más o menos por todos y atendidos más o menos para todos. Una sociedad democrática es aquélla en que casi todos tienen más o menos las mismas necesidades y por eso todos tienen la misma idea de sus derechos. Estará bien constituida en la medida en que esas necesidades sean atendibles desde el nivel medio de riqueza producida. Si no es así, se creará un sentido de las necesidades más extenso que las posibilidades materiales de su atención. Si esto pasa, aumentará el sentimiento de frustración y decepción y cada vez más ciudadanos se verán al margen de las instituciones y la vida social.

Esto significa varias cosas. Primero, que los ciudadanos no pueden aumentar el sentido de sus necesidades, sin tener en cuenta aquello que puede ser un derecho para todos. Segundo, que la ciudad ha de ser racional a la hora de destinar recursos a sus instituciones. Lo racional aquí sería dedicar recursos en relación directa a la cantidad de gente que muestra tener una necesidad. Una institución que dedicara a ella misma más recursos que a sus usuarios, sería irracional. Por lo demás, nos parecería un verdadero despilfarro si una ciudad fundara una institución para atender un deseo minoritario. La inversión en un gran parque se mostró en Nueva York como una necesidad muy sentida y la ciudad no dudó en hacer una gran institución en la que todavía trabaja mucha gente. A nadie se le ocurrió dedicar recursos de la ciudad para fundar locales donde la gente pudiera emborracharse gratis, ni una institución para que unos pocos artistas pudieran vender a precios más elevados sus cuadros.

Lo que quiero decir es que a las instituciones les es interna una razón económica y social. Esto significa que a la atención de derechos le es interna una definición económica. Vemos razonable gastar dinero en una institución en función de su uso. Como

todos tenemos más o menos necesidad de ir de un sitio a otro de la ciudad, vemos razonable que se funde una empresa de transporte urbano. Es verdad que hay que comprar muchos autobuses, poner cocheras, enseñar a los conductores y señalizar toda la ciudad. Todo esto cuesta mucho dinero. Pero no podemos concebir la ciudad sin movernos a través de ella sin colas ni estorbos. Así que estamos dispuestos a ver como razonable que se dedique dinero a eso y, por tanto, estamos dispuestos a pagarlo en una proporción adecuada. Vemos positivo que todos los habitantes alcancen algún trabajo profesional y por eso creemos razonable que se funden colegios y escuelas con nuestros impuestos. Vemos necesario que todos quieran tener su dinero seguro y vemos razonable que se instituyan los bancos. Lo mismo sucede con los objetos que vemos como necesarios: vestidos, ropas, casas, calzado. Juzgamos razonable que se funden instituciones para atender todo esto. Las empresas, conviene decirlo, no son sino instituciones. Ahora no tenemos que entrar a decidir de dónde tienen que venir estos recursos con los que las instituciones funcionan. De ser lógicos, debemos decir que han de pagarlos de una forma u otra los usuarios. Que lo hagan directamente a una empresa privada o a través de impuestos es lo de menos. El dinero es el mismo, lo pague quien lo pague y se pague como se pague. Si la institución da un servicio malo a un precio excesivo, todos los usuarios son defraudados, se haga con su dinero público o con el privado. Como es lógico, los usuarios han de reclamar el mejor servicio posible al precio más bajo posible. Eso es lo que garantiza su dimensión democrática, no el que se haga con dinero público. Todo lo demás, si la institución es de la ciudad o de un grupo de gente, si es pública o privada, si el dinero para fundarla lo ponen los usuarios o los bancos, todo esto es algo secundario, desde luego. Lo importante es que las instituciones, cuando tienen que ver con necesidades humanas y derechos, deben ser económicamente racionales. Deben poder dar cuenta de que no caminan hacia la ruina. Pues lo decisivo de las instituciones es que duren, que organicen y simplifiquen el futuro. Si atienden necesidades, y no caprichos, es porque se supone que los ciudadanos se comprometen con seriedad en relación con su uso. Y la única demostración de seriedad en este mundo es vincularse a algo durante un tiempo prolongado. Si las instituciones son ruinosas, no tienen el futuro garantizado. Entonces no podrán atender los derechos de las personas. Ahí se descubre la responsabilidad de la institución para con los ciudadanos.

5. Organizaciones

Pero todavía hay algo más allá de las instituciones. En el fondo, la ciudad es un territorio muy especial. En realidad, no para de extenderse. Hay una inclinación de toda especie animal y vegetal a expandirse mientras le sea posible. En nuestro caso, la especie humana no es ni más ni menos obstinada que las demás. Así que mientras encuentran tierra que cultivar y espacio donde habitar, los hombres se expanden. Si la tierra es mala, para poder ser muchos, los hombres agudizan el ingenio, buscan otras formas de vida, inventan oficios, crean fábricas y así producen lo necesario para vivir. La ciudad es como un cáncer: no para de extenderse. Llega un momento en que los límites entre unas poblaciones y otras se borran. Lo hemos visto en los últimos tiempos. Las grandes ciudades se extienden como manchas de aceite y, en ciertos sitios, son ya una megalópolis que cubre extensiones enormes.

Además, cuanto más sucede todo esto, más viajan los hombres. La gente de unas ciudades pasa con frecuencia a otras. Es lógico que en la que acaban de llegar quieran ver cosas semejantes a las que tenían en la que dejaron. No desean empezar enteramente de cero. Algo entre todas estas ciudades debe ser continuo. De esta manera, al tiempo que se extiende la ciudad, se expande la misma forma de vida, se generan los mismos deseos, se sienten las mismas necesidades, se conocen los mismos derechos. Desde el principio, la vida en la ciudad se entendió como un horizonte de libertad y de igualdad. Así, en todas más o menos acaba habiendo las mismas instituciones y, como tarde o temprano todas tienen que entrar en relación entre sí, grupos de instituciones forman algo nuevo. Esto nuevo que forman las instituciones cuando se relacionan entre sí podemos llamarlo organizaciones.

Una organización es una institución gigante o una macroinstitución que jerarquiza la vida de un grupo de instituciones. Se llaman así porque organizan la vida social al poner en relación no seres humanos, sino instituciones entre sí. Las organizaciones tienen que ver con el hecho de que nuestras sociedades exceden el ámbito de la ciudad, o que nuestras ciudades son cada vez más grandes. Para poner en relación masas de millones y millones de seres humanos, las instituciones en las que estas personas se integran tienen que ordenar sus relaciones. No queremos ir de una ciudad a otra con el dinero, sino que queremos tener en cada ciudad un banco en el que podamos ser reconocidos como clientes, como sucedía en nuestra ciudad. Surge así la organización bancaria. Lo mismo sucede si tenemos necesidad de un médico, o si somos

miembros de una iglesia o si tenemos una profesión: no deseamos que nos cierren el paso a la hora de meditar en la iglesia, o no queremos pasar de nuevo los exámenes de nuestro oficio si cambiamos de ciudad. Así surgen las organizaciones sanitaria, bancaria, educativa, religiosa. Estas organizaciones también se llaman sistemas porque establecen de una manera muy precisa la forma en que muchas instituciones a la vez cumplen sus funciones. Así, casi todas las iglesias funcionarán más o menos igual, como todos los bancos o los colegios, los hospitales o los cuarteles.

Esto es posible porque las organizaciones tienen una única cabeza que las rige. Esa cabeza, colocada en la cima de las instituciones relacionadas, siempre acaba dando reglas que valen para todas las instituciones del sistema. Naturalmente, las diferentes instituciones que forman parte de una organización pueden tener algunas reglas peculiares. Pero, en todo caso, ha de ser más importante lo que tienen en común. Así, todos los colegios más o menos tienen el mismo programa, y todas las iglesias de una misma religión tienen el mismo ritual. Aunque sorprendan en algo al ciudadano venido de lejos, tiene que ser más fuerte su parecido con la misma institución que dejó en su lugar anterior. Podemos definir la organización o el sistema de esta manera: grupos de instituciones interdependientes de un mismo centro director y destinadas a resolver la misma necesidad social. Cuando las relaciones entre instituciones semejantes se hacen difíciles de organizar —entre bancos, colegios, iglesias o bibliotecas—, alguien se está beneficiando de ello, alguien pone obstáculos a que la vida social circule, alguien se ha atrincherado en una pequeña diferencia para afirmarse con un poder arbitrario que impide que los sencillos ciudadanos realicen sus derechos.

Pero, en el caso de que la organización se produzca, los problemas pueden también presentarse. Las instituciones están en relación con los ciudadanos. Ya vimos que muchas veces sus responsables se escudan en las reglas para no atender nuestras demandas, críticas y protestas. Podemos suponer que este problema, la relación entre instituciones y ciudadanos, se multiplica con las organizaciones. Pongamos un ejemplo. Si la institución es el colegio, la dirección del mismo está cercana y podemos elevar nuestra inquietud hasta ella. Pero si el director del colegio nos dice que la regla es una directiva del ministerio de la capital, entonces parece como si una inmensa losa nos aplastara. Las organizaciones multiplican las cadenas burocráticas y ante ellas nos vemos como los personajes de ese cuento de Franz Kafka: tenemos que atravesar estancias y estancias —las cadenas burocráticas— hasta llegar al cen-

tro mismo que rige todo el sistema. Con demasiada frecuencia, vemos que no podemos llegar allí y, además, si por casualidad llegásemos y fuésemos recibidos, quien dirige todo el sistema diría que él tampoco puede cambiar las cosas, sino que, al contrario, él está más atado que nadie a cumplir las normas del consejo de administración o del parlamento. Así que ante las instituciones todavía podemos hacer oír nuestra voz y hacerles sentir el espíritu democrático. Las organizaciones, por el contrario, parece que son casi enteramente sordas. Esto ha llevado a algunos sociólogos a decir que los sistemas sólo se escuchan a ellos mismos, sólo se ven a ellos mismos y, por eso, viven en la indiferencia respecto a los seres humanos. Si las instituciones parece que se nos van de las manos con frecuencia, los sistemas y las organizaciones viven por su cuenta, fuera de todo control. En este nivel, parece que nuestros reflejos anarquistas se extreman, al tiempo que comprendemos que nada podemos hacer. Esta sensación atraviesa la vida cotidiana con demasiada frecuencia. Hasta el punto de que puede cundir la impresión de que lo que había empezado para cumplir nuestras necesidades, acaba imponiéndolas. Así oímos de manera continua que somos marionetas del sistema, que hacemos lo que quiere el sistema y que no podemos controlarlo.

Ésta es la impresión y el sentimiento que nos domina a veces cuando pertenecemos a una Iglesia: aceptamos un credo que no podemos cambiar; o cuando entramos en una universidad: apenas podemos intervenir para expresar nuestra opinión sobre el plan de estudios; o cuando aceptamos un préstamo de cualquier banco: nos hacen firmar sin poder cambiar una letra del contrato; o cuando se nos dice lo que es verdad o falsedad en la ciencia: a veces nos parece un capricho de los científicos; o cuando entramos en un ejército, donde no se nos deja cuestionar la doctrina estratégica; o cuando vamos a un museo, donde no se nos deja definir qué es la obra de arte; o cuando juzgamos que la literatura que se publica es una bazofia, pero no podemos expresar nuestros gustos porque ya lo hacen las grandes cadenas de periódicos; o cuando no se nos permite desplegar plenamente nuestra vida sexual y amorosa fuera del matrimonio, o se nos impone la constitución de un Estado sin que podamos intervenir para cambiarla.

Las instituciones se nos habían presentado razonables cuando podíamos elevar nuestras críticas ante ellas, mejorar sus criterios, hacer oír nuestras protestas. Eran democráticas si atendían nuestras necesidades. Podíamos reflexionar sobre ellas según la función encomendada y tener una opinión para mejorarlas. Pero las organizaciones que ordenan y regulan las instituciones se extien-

den más allá de nuestra vista y no sabemos cómo funcionan en su totalidad, así que tampoco podemos reflexionar sobre ellas, no podemos articular una crítica y finalmente no podemos encontrar el camino para cambiarlas. Con ellas, la vida social nos parece un sistema coactivo.

Tenemos así una paradoja. La vida social comenzó para resolver necesidades. Para atenderlas se organizó la cooperación, ofrecimos nuestro trabajo unos a otros y así, mediante instituciones, alcanzamos un nivel medio de vida decente. Ahora vemos que el propio sistema social, con mucha frecuencia, decide qué es esa vida decente y nos enseña a sentir lo que es una necesidad. Determina así la representación de lo que entendemos como nuestro derecho. Surge así la sospecha de que se nos dirige, se nos organiza, se nos regula la vida entera. Con ello, la vida social ya no es una relación entre seres humanos, sino la sumisión de todos los seres humanos que obedecen al sistema que está por encima de ellos. Esta incómoda situación no se puede ocultar. Muchas veces la aceptamos con disciplina, entendiendo que es necesaria para mantener una sociedad en la que actúan miles de millones de seres humanos. Pero, otras veces, chocamos con ella desde un amargo sentimiento de impotencia. En esos límites en los que gobierna el sistema y la organización ya no hay seres humanos, sino grandes cifras, estadísticas.

6. El control de las organizaciones

La pregunta es: ¿la organización existe descarnada o siempre existe bajo la forma de la institución y, por lo tanto, con rostros humanos? Cuando nos hacemos estas preguntas vemos que la organización es un ser muy extraño. Existe de verdad, pero su carne y su sangre son las instituciones que ella regula. Ellas son sus brazos y sus herramientas. Entre instituciones y organizaciones, se puede establecer siempre un tira y afloja. En ese tira y afloja se abre el territorio de juego por el que nuestra sociedad se puede convertir en algo tolerable o intolerable. Que nuestra sociedad sea algo humano o inhumano depende de que detengamos la omnipotencia de los sistemas y organizaciones. Esto se puede hacer, ante todo, si presionamos al máximo sobre las instituciones concretas que componen una organización. Pues, primero, interpretarán las reglas de la manera más humana y atenta a nuestras necesidades. Pero, además, quizás podemos esperar que estas instituciones, en la medida en que sean afectadas por nosotros, trasladen nuestras quejas al sis-

tema y a la organización, a los centros inteligentes de todas las instituciones de un sector. Pero esta actuación sobre las organizaciones, a través de las presiones sobre las instituciones, no siempre puede ser efectiva.

En realidad, el control de las organizaciones, su humanización, se puede hacer de tres maneras. Por la primera, esperamos que la organización tenga en cuenta las opiniones de las instituciones que ella misma ordena. Como las instituciones nos son más cercanas, y pueden escuchar nuestras quejas y nuestros problemas, es de suponer que, si se las hacemos llegar, podrán trasladarlas a los centros de regulación de la organización. Así, hemos de pensar que los directores de los colegios alguna vez podrán poner en común las quejas de los usuarios y trasladarlas al ministro del ramo. De la misma manera, si no nos gusta la forma de gestionar nuestros fondos de la sucursal bancaria, podemos elevar una reclamación más o menos exigente. Es de suponer que en la medida en que sea razonable, y la presenten varios usuarios, la sucursal la trasladará a la central y desde ahí serán sensibles a la reclamación para no perder clientes. La organización atenderá la queja en la medida en que encierre una visión más o menos general de los usuarios, mejore el servicio, simplifique la gestión, etcétera.

Pero hay un segundo sistema de control. Pues, en efecto, podemos hacer sentir nuestras quejas a los órganos encargados de velar por nuestros derechos, esos derechos que hemos adquirido cuando nos hemos relacionado con la institución y la organización, al cumplir las condiciones de usuario. Así, podemos llevar a los tribunales al banco que nos cobra más intereses de la cuenta, o al hospital cuyo médico nos operó de apendicitis cuando teníamos una hernia, o al constructor que nos hizo una casa con goteras. Este procedimiento supone que tenemos claramente definidos nuestros derechos, que se ha dado un caso muy evidente de lesión de los mismos, que no podemos dejar pasar nuestro caso sin que se sigan graves perjuicios para muchos otros ciudadanos. En este caso, obligaremos a la organización a reaccionar como máximo responsable de lo que hacen sus instituciones, identificando al culpable o cargando ella misma con la culpa. La clave de esta forma de coaccionar y controlar un sistema es utilizando otro sistema: el judicial. Nuestra sociedad es de garantías porque las normas que rigen las organizaciones están bajo el control de los tribunales. Pero este segundo control es limitado, depende de que tengamos una idea clara de nuestro derecho e implica movilizar a nuestro favor otra organización tan compleja como la judicial. En sí mismo es costoso, lento, a veces implica gastos y no siempre ofrece buenas perspectivas. La

organización, por lo general, es más poderosa que nosotros, tiene mejores abogados y es fácil que, ante esta situación, la gente se desmoralice y deje de reclamar su derecho.

Por eso, para controlar las organizaciones necesitamos una tercera opción: pedimos que una organización más poderosa que ninguna otra nos proteja en tanto que usuarios. Esta organización es el mismo Estado y de él exigimos que sus inspectores, sus administraciones, desde la oficina del consumidor más humilde hasta el Defensor del pueblo, asuman el principio de benevolencia hacia el usuario frente a la organización y, sin costes, investiguen las quejas que les hacen llegar los ciudadanos. De esta manera, el Estado asume el principio democrático de las instituciones, se pone en lugar nuestro y opone a la organización una fuerza idónea de control. Pero todavía tenemos otra forma de ejercer el control de las organizaciones a través del Estado. Ésta interviene justamente en la definición de nuevas necesidades y en la identificación de nuevos derechos. Ahora no se trata de que sepamos cuál es nuestro derecho y exijamos que los tribunales y la administración obliguen a la organización a respetarlo. Ahora se trata de que deseamos dejar claro que algo forma parte de nuestro derecho. Cuando hacemos esto, cuando definimos nuevos derechos, estamos exigiendo que las instituciones y las organizaciones nos tengan en cuenta. Esta instancia superior a todas las organizaciones, que debería marcar su función, que debería establecer los derechos de los que se sirven de ellas, es la instancia legisladora. Una sociedad será democrática cuando sus instituciones atiendan las quejas de los usuarios, cuando el sistema judicial garantice sus derechos, cuando la administración funcione según el principio de simpatía hacia el ciudadano y cuando el sistema de legislación suprema, el que ordena a las organizaciones sociales, atienda la evolución del sentido del derecho que tiene esa misma sociedad. Esto sólo puede suceder si el poder legislativo representa al conjunto de la sociedad y hacer valer su sentido del derecho. En el fondo, por tanto, una sociedad sólo será democrática si su Estado lo es. Y el Estado será democrático si su sociedad lo es. No se trata de un círculo. Se trata de que el nivel de democracia política depende del nivel de civilización, de sociedad democrática.

Puesto que las organizaciones afectan a la totalidad de la sociedad, el cuerpo legislador que regula sus tareas ha de representar a la sociedad entera. Una sociedad será democrática en el fondo cuando las reglas que rigen las organizaciones se hayan formado a partir de expresiones de derechos de la sociedad en su conjunto. De otra manera, el principio democrático dice que la sociedad en-

tera reflexiona y legisla sobre las reglas que deben asumir las organizaciones sociales. Y lo hace desde su experiencia concreta en las instituciones cercanas. Esto es decisivo. No se trata de reflexionar en el aire, desde dogmas e ideas abstractas, como quería Platon. Sino desde la experiencia concreta de la vida social, identificando los problemas y aplicando soluciones reales. Así tenemos que una sociedad es democrática si la legislación suprema que rige la vida social es obra de esta misma sociedad, refleja su experiencia, su talante crítico y su espíritu pragmático.

Pero, una vez sentados todos estos procedimientos, lo mejor para vivir en el seno de las organizaciones consiste en conocerlas bien. Si efectivamente conocemos cómo operan, qué fines deben cumplir, hasta qué punto pueden cumplirlos, qué nos ofrecen y qué nos piden, no nos llevaremos a engaño, no esperaremos demasiado de ellas, no nos defraudarán a la primera decepción. Para ello, nada mejor que saber sus reglas, sus fines, su forma de funcionar, las maneras que tenemos para hacer llegar nuestra voz a las instituciones, para protegernos de ellas y para presionarlas. También, desde luego, debemos conocer la manera de obtener su confianza, de ser constructivos en su seno, de entablar diálogos que sean productivos de mejoras. En cierto modo, esto es lo que aspiramos a mostrar en este libro. Nuestra meta es que los jóvenes ciudadanos crezcan conociendo la lógica de la vida social, sepan un poco más a qué atenerse en ella, entiendan sus fines y medios, vean cómo pueden ser activos en ellas, qué pueden esperar y qué deben desechar.

Esto requiere que demos el paso más allá del umbral y que entremos en las instituciones de la ciudad y en las organizaciones de la sociedad. Comprender la vida de la ciudad y de la sociedad, y nuestras posibilidades como seres humanos en ella, pasa por recorrerlas, describir su lógica, entender sus fines y sus medios, identificar sus relaciones con nosotros, saber lo que esperan de nosotros y lo que nos ofrecen, ver cómo podemos mejorar sus fallos y cómo podemos hacerles llegar nuestras opiniones, reclamaciones y quejas. Pues en cada uno de estos ámbitos institucionales, las relaciones humanas son de una manera, están reguladas por unas reglas diferentes, suponen actitudes distintas y acaban exigiéndonos un juego distinto de deberes y derechos, un *ethos* peculiar. En cada uno de estos ámbitos, la institución ejerce una presión diferente sobre nosotros, se nos impone de una manera distinta, acaba forjando un poder específico que nos coacciona produciéndonos sentimientos diferentes de satisfacción, inquietud, impotencia, seguridad o miedo.

Pero antes debemos dejar atrás una idea. Habitualmente, solemos escuchar frases como «el sistema lo domina todo», «es preciso oponerse al sistema en su totalidad», «el sistema nos aplasta». Cuando existían creencias revolucionarias, estas frases se oían con mucha frecuencia. Lo difícil de creer de estas actitudes revolucionarias es que, allí donde ha triunfado una revolución, acabó imponiendo instituciones y organizaciones que aplastaron toda posibilidad de conocer las quejas de los ciudadanos. Para hacer frente a lo que consideraban un sistema poderoso o tiránico, han organizado revolucionariamente otro que lo era todavía más. Esto se puede ver si observamos la revolución rusa de 1917. El poder del zar sin duda era inhumano e intolerable. Pero el poder de los soviets fue uno de los más tiránicos y sangrientos que haya conocido la humanidad. Así que, como siempre sucede, es mucho más fácil destruir que construir. Ante estas creencias debemos decir que, aunque hay organizaciones, no hay una organización que las reúna a todas y ordene y regule la totalidad de nuestra vida. No hay una macroorganización que controle a todas las demás. Primero, porque no hay una sola organización que monopolice un único ámbito institucional. Por ejemplo, el sistema económico no está dominado por una única organización bancaria ni por una única organización empresarial. Pero, además, no sólo tenemos necesidades económicas. Aunque todas las organizaciones tienen un aspecto económico, no todas se dejan influir por él de la misma manera. Así, es lógico que el sistema educativo sea económicamente racional, pero lo determinante en él es que sea eficaz, aunque no sea rentable. Además, muchas veces lo más económico no es lo más deseable. Compramos cosas un poco más caras si sabemos que con ello desviamos recursos a empresas populares del Tercer Mundo y a veces preferimos algo bello y barato a algo bello y caro. Nuestro sentido de la estética no siempre está controlado por el sentido económico. Tampoco nuestro sentido de la fraternidad ni nuestra solidaridad profesional. De manera habitual vemos grandes empresas irritadas contra el gobierno, lo que nos hace suponer que este no está enteramente a su orden. Otras veces hemos visto al Dalai Lama y, desde luego, al Papa protestar airados contra decisiones de los poderosos. No hay un único centro de control mundial, ni una organización que tire de los hilos de todo el mundo. Por mucho que las organizaciones sean coactivas, no han acabado con la libertad en el mundo.

Las organizaciones forman sistemas más o menos estables. Pero los sistemas no se integran en un sistema de sistemas, en la cima del cual debamos suponer un poder mundial perverso, controlador, omnipotente. Esa teoría conspirativa es una fantasía de

determinadas películas de ciencia-ficción, las cuales tienen todas una premisa escondida: que se trata de un mundo con pocos hombres. Ese mundo no es el nuestro. Un mundo lleno, pletórico de hombres, es como azogue, que continuamente se mueve. Ésa es la garantía de su libertad. Por mucho que se controlen algunos de sus movimientos, otros, la mayoría, escapan a todo control. La vida social no está cerrada, ni es una jaula de hierro completamente opresiva. Es más bien un conjunto casi infinito, imposible de describir, de influencias, presiones, centros de poder, relaciones. Pues por encima del sistema político, que controla las organizaciones de un territorio dado, siempre hay organizaciones de sistemas políticos, con sus relaciones internacionales y sus organismos mundiales, que acaban generando también normas, directrices, opiniones, valores, sentido de los derechos. No tenemos excusa. No podemos decir que, puesto que todo está organizado, nadie reclama nuestra participación. Que el mundo sea tolerable, y que se asiente en valores democráticos sólidos, depende de nuestra decisión a la hora de luchar para llegar a ser escuchados.

Nuestro mundo tiene organizaciones, pero no es un mundo organizado. Al contrario, las instituciones son necesarias, y evolucionan continuamente, porque por doquier nos amenaza el caos social. Podemos decir que nuestra época está a medio camino entre el caos y el orden: continuamente se teje un nuevo orden y se crean nuevos ámbitos de caos. Que estos umbrales sean tolerables, depende de nuestro compromiso de ser éticamente coherentes con nuestras instituciones, de respetar aquello que tiene sentido y eficacia y de criticar aquello que nos parece dudoso, de hacerles ver nuestras quejas ante comportamientos opacos, autoritarios, arbitrarios, de exigir nuestras garantías, de reformular el sentido de nuestros derechos y de intervenir en el sistema político a todos los niveles, con pleno conocimiento y responsabilidad, para lograr organizaciones capaces de dar respuesta a nuestras necesidades. Nunca estamos completamente indefensos ante los sistemas sociales. Existen márgenes para la libertad y la independencia personal, para la ordenación autónoma de la vida, para la voluntad de cambiar las instituciones y sus organizaciones. Esto es lo que vamos a ver en el próximo capítulo en relación con el más elemental de los sistemas sociales: el económico.

CAPÍTULO 4

EL GRAN BAZAR

1. Los deseos a veces producen catástrofes

Este capítulo habla de la economía. Pero economía es siempre, y ante todo, administración de los propios deseos respecto de aquellas cosas que se pueden vender y comprar. Como se puede suponer, el campo de lo que se vende y se compra ha variado mucho a lo largo del tiempo. Con ello ha cambiado también el ámbito de la economía. Hoy el mercado se ha ampliado y si contamos las relaciones sociales en las que utilizamos dinero, veremos que son muchas al cabo del día. Este hecho puede agobiarnos desde cierto punto de vista, pero si vemos el dinero como un medio de calcular la aplicación de nuestros recursos, entonces no lo comprenderemos como un asunto inhumano, sino como un instrumento contable de regular la realización de deseos. No será un fetiche todopoderoso, sino una forma de ayudar a nuestras decisiones racionales de gasto. Pues el caso es que, cuando decidimos atender algunos deseos, entonces estamos dispuestos a pagar por ellos. En realidad, una buena parte de la educación tradicional, la que se hacía en la casa, tenía que ver con este asunto. Esto sucedía antes de que la formación de las personas se entregase íntegramente a la escuela. El medio que se usaba entonces para la educación, y que todo el mundo empleaba sin ser consciente de su función, era la narración de cuentos. Muchos cuentos nos hablan de los deseos y todos ellos nos avisan, de una manera u otra, de que tenemos que desconfiar de ellos y administrarlos bien. Si miramos con atención, sin embargo, los cuentos nos aconsejan sobre la desconfianza respecto a una inclinación: la de exigir el cumplimiento inmediato de nuestros deseos, esa pretensión de que se cumplan en un instante, sin que cueste trabajo ni preparación. La compulsión a realizar de forma inmediata el deseo, es vista por todos los cuentos como el síntoma de una personalidad ridícula e incapaz de entender nada del mundo.

Por supuesto, quien así actúa es ante todo incapaz de entenderse a sí mismo. En este sentido, en todos los cuentos se genera un pequeño desastre cuando el protagonista, con la varita mágica o con el genio de la botella, consigue que todos sus deseos se realicen al instante. El mundo entonces se llena de desastres en cadena y nuevos deseos corrigen los desaguisados producidos por los deseos anteriores ya cumplidos. Todos los cuentos, por eso, nos llaman la atención acerca del carácter voluble, imprevisto, azaroso de los deseos, de su presencia a destiempo en el corazón de los hombres y de su capacidad de hacer daño y causar dolor en los demás si no sabemos organizarlos y tratarlos.

Hay un cuento de I. Bashevis Singer que ha reflexionado bien sobre el problema de los deseos. Se halla en su volumen *Cuentos Judíos*. Se titula precisamente *Cuento que trata de tres deseos* y, como todos los suyos, sucede en un pequeño pueblo, cuyo nombre no viene al caso. Debemos suponer que su forma de vida es muy tradicional. Una de las leyendas de ese pueblo dice que el día de la fiesta de los Tabernáculos, durante un instante, el cielo se abre y quien contemple la luz espléndida que entonces se ve, podrá pedir un deseo que se hará realidad. Tres niños se adentran en la noche, con frío y con miedo, esperando ver el cielo abierto, cada uno pensando en su deseo y esperando que en el instante oportuno pueda cumplirse. El mayor, Shlomah, querría ser tan rico como el rey Salomón; el mediano Moshe querría ser tan sabio como el famoso rabino Maimónides; la pequeña Esther, tan bella como una reina mítica que llevó ese mismo nombre. Con esta decisión miraron toda la noche al cielo. En la mitad de la noche, cuando era más oscura y fría, Esther dijo que tenía hambre y que le gustaría tener un pastel. De inmediato, nos cuenta Singer, ante los niños apareció un pastel. Era la señal de que el cielo se había abierto justo en ese instante. Al ver que su hermana había malgastado su deseo, Moshe dijo: «Tonta, has perdido tu deseo, deberías convertirte en pastel para siempre.» Dicho y hecho: la niña quedó convertida en pastel. Moshe, apurado por las consecuencias de su acto, exigió que Shlomah gastara su deseo en tornar a Esther a su estado normal. Así lo hizo. El cielo entonces se cerró y los niños quedaron como al principio: ateridos de frío y de hambre.

Volvieron a casa. En el camino se encontraron con el Vigilante Nocturno, ese personaje sabio que en todos los cuentos explica lo sucedido. Lo que éste les dice es bien sencillo. No quiere reñirles porque desearan aquellas cosas. Al contrario, era bien legítimo lo que cada uno de ellos había pensado. Por eso únicamente les dice que ahora deben obtener con esfuerzo lo que querían obtener con suma

facilidad. La moraleja del cuento es, por tanto, que hay que desconfiar del cumplimiento instantáneo de los deseos. Ese cumplimiento nos ciega respecto a muchas otras consideraciones, circunstancias y aspectos de la realidad que pueden ser catastróficos y fatales. Freud, que también sabía muchos cuentos judíos y griegos, dijo lo mismo al considerar que la educación consistía en aplazar la realización de los deseos, en despedirse de las varitas mágicas, en hacer un rodeo por el camino de la experiencia y del esfuerzo hasta obtenerlos por nosotros mismos. Ese esfuerzo es como la autorización para la felicidad, una autorización que sólo nos damos a nosotros mismos en lo más íntimo, que tiene que ver con el sentido de merecerla y sin la cual ninguna dicha es verdadera. Pero, sobre todo, tiene que ver con la conciencia segura de que, al conseguir un deseo, no arruinaré otros aspectos de mi vida, ni mataré todos los demás deseos normales en mí.

Como es natural, estos cuentos se han olvidado en nuestra gran ciudad. Es muy curioso que ésa sea la condición paradójica de nuestro presente, pues en la gran ciudad las enseñanzas de este tipo de cuentos son más necesarias que en ninguna otra parte. Que lo más necesario sea lo más olvidado es, en cierto modo, uno de los defectos más graves de nuestra sociedad. Así que, como no tenemos ya cuentos sobre los deseos en la gran ciudad, debemos pensar acerca de ellos. Eso es lo que vamos a hacer a continuación.

2. Otra vez la globalización

Desde el principio, desde el comienzo mismo de su historia, lo que nunca dejó de ser la ciudad fue un mercado. A ella venían los campesinos a vender lo que les sobraba de los frutos del campo, pero también a comprar los objetos de los artesanos que mejoraban el confort de su vida. La plaza de la ciudad fue siempre diferente de la plaza del castillo. Ésta era el lugar de las armas, donde se preparaba la guerra; la plaza de la ciudad era el escaparate donde se exponía en paz lo que sobraba a unos y faltaba a otros, donde los deseos finalmente se podían cumplir vendiendo y comprando. Como podemos suponer por lo dicho en el capítulo anterior, desde que hubo mercado hubo reglas e institución: la gente se reunía en fechas determinadas, tenía que garantizar la calidad de los productos, su precio justo, tenían que ser sinceros en los tratos, debían pagar los impuestos correspondientes, los contratos debían hacerse con ciertos ritos formales y aquellos tratos más importantes debían realizarse ante notarios que daban fe pública

—ante los jueces, los demás vecinos o las autoridades— de que el contrato de compraventa se había realizado. Esta regulación del mercado era fundamental: por ella los deseos se realizaban sólo en determinados tiempos, bajo determinadas condiciones. La gente, entonces, sabía esperar.

Esta dimensión de mercado como oferta y respuesta a los deseos sigue vigente en las grandes ciudades de hoy, quizás más que nunca. Cuando recorremos una ciudad grande o mediana, como Madrid, Barcelona o Valencia, por ejemplo, siempre nos asalta un sentimiento. ¿Cómo es posible que puedan vivir juntas tantas personas y todas atender sus centenares de necesidades y deseos? En realidad, este pequeño o gran milagro se realiza por un conjunto de instituciones, de fábricas, de empresas de transportes, de cadenas de distribución, todo esto que llamamos la organización económica. Lo decisivo de esta organización es su apertura. La regla básica de todos los participantes del mercado debería ser siempre la misma: obtener lo que se necesita al precio más bajo y con la mejor calidad posible. La apertura consiste en que no hay límites a la hora de aplicar esta regla. Alcanza allí donde alguien puede aplicar el principio de mejor calidad a menor precio. Si, contados los gastos del transporte, alguien puede encontrar un producto mejor a menor precio en el lugar más lejano de la tierra, ese lugar quedará incorporado a la organización económica. Si mirásemos el lugar de fabricación de todos los productos que compramos, podríamos encontrar que proceden de los sitios más remotos. La organización económica lo integra todo, bajo el supuesto de que sea racional integrarlo. Racional quiere decir aquí ofrecer una buena proporción calidad-precio. Esta apertura de la organización económica es lo que ha forjado el proceso que hoy conocemos como globalización. Su ley consiste en mirar todos los productos como si formaran parte de un único sistema económico, de un único mercado. La tierra entera está abierta a esa ley.

Esa primera ley del mercado recorre los espacios de la tierra. Pero es una ley muy abstracta. «Mejor calidad a mejor precio» apenas dice nada, si no sabemos los estándares de calidad y de precio de quien vende y de quien compra. Estos estándares, como es natural, varían mucho de una sociedad a otra. Así que, aunque el mercado *une* a la tierra entera, y despierta en todas partes los mismos deseos, no *unifica* a la tierra entera ni permite que todos los seres humanos los satisfagan por igual. Esa regla de mercado dará siempre oportunidad a los países donde se produce con menores costos y desplazará de manera constante trabajo desde los países más avanzados a los menos avanzados. Los productos allí fabrica-

dos se podrán vender en los países más avanzados a precios razonables. A pesar de todo, la diferencia entre estos precios de los países desarrollados y aquellos salarios de los países pobres será grande y así las ganancias serán también seguras. El problema decisivo aquí es si debemos pensar que de esta manera se obstaculiza el desarrollo de esos países o si es el principio de su mejora. ¿Es la globalización un sistema diseñado para aprovecharse de los países más pobres, o es un sistema de beneficios para todos? Que no es un sistema de explotación se ha visto recientemente en Cancún: fueron los países pobres los que exigieron que la globalización se llevara a cabo de manera consecuente y para todos los productos, y en especial para los agrarios. Así que, como siempre, el mercado es global mientras no choque con otros aspectos vitales para los Estados y las sociedades. En este caso, es vital para los Estados mantener su agricultura a pesar de que no es económicamente rentable. En realidad, esto demuestra que el mercado no existe aislado y debemos apreciar siempre su relación con otras cosas: la sociedad y el Estado en el que se integra.

En realidad, la irrupción de la globalización tiene efectos muy diferentes en sitios muy distintos. Esto nos da una idea de que es muy difícil identificar el efecto del mercado global y separarlo de los efectos que producen otras realidades. Pues por lo general, los países pobres no sólo son pobres: sus sociedades son cerradas e injustas, no tienen sistemas educativos eficaces y tienen políticos no sólo corruptos sino inhumanos y autoritarios. Así que muchas veces, cuando vemos la vida difícil y complicada de estos países, tendemos a echarle la culpa a la globalización, cuando la causa sería quizás que la globalización no ha podido producir sus efectos más positivos, porque las estructuras sociales y políticas, culturales y religiosas lo impiden. En muchos casos, los mismos líderes que claman contra la globalización son los que de manera más cruel e inhumana oprimen a sus pueblos, porque saben que un mundo más interconectado es un peligro para su poder, pues enriquecería sus sociedades y las haría más modernas. Otros países en vías de desarrollo exigen una globalización coherente para vender en mejores condiciones y dinamizar sus sociedades y economías.

En efecto, la organización del mercado teje una piel sobre la tierra, pero por debajo de esa piel siguen habitando realidades muy diferentes, sociedades muy distintas. La cuestión es: si imaginamos el intercambio económico mundial en condiciones ideales de sociedad civil de profesionales y libertad política, carencia de corrupción y sistemas educativos mínimos —tal y como la hemos definido en el capítulo anterior—, ¿producirá más igualdad o más desi-

gualdad? Ésta es la primera pregunta que nos interesa. Al mismo tiempo, sabemos que el intercambio económico mundial en sociedades no profesionales, oligárquicas, autoritarias y cerradas produce los efectos ambiguos que tenemos a la vista. Así que el mercado global por sí solo no emancipa a los pueblos, pero tampoco los destruye. Lo evidente es que una sociedad profesional, abierta y libre no la produce por sí mismo el mercado global. Esta sociedad es el resultado de la voluntad de sus miembros y de sus poderes. De ahí que la globalización del mercado, por sí misma, no sea suficiente para llevar el bienestar y la dignidad a la gente. Pero no tenemos ninguna razón para afirmar que la dinamización comercial y económica mundial, en condiciones de mínima libertad y orden político justo, produzca un efecto diferente de la democratización e igualación que produjo en Europa en el siglo XIX y XX. Así que conviene evadir las dos posiciones extremas. Ni la globalización del mercado por sí misma es causa de una sociedad democrática, ni es causa de las desigualdades que vemos en el mundo. Podemos asegurar, sin embargo, que allí donde la dinamización del mercado se refuerza con la construcción de una sociedad de profesionales, con un poder político justo en cierta medida —que no sea tiránico— la democratización social avanza imparable junto con el desarrollo económico. Pero allí donde la globalización económica se da en sociedades oligárquicas, ignorantes del hombre profesional, políticamente antidemocráticas, tiránicas y usurpadoras de los recursos de la gente, entonces los efectos positivos de esa mejora económica son azarosos, inseguros, paradójicos.

Veamos las cosas más de cerca y con más atención. Ante todo tenemos que darnos cuenta de lo que impulsa realmente el fenómeno de la globalización. En efecto, los productos tienen precio según los costes de producción. El principal de los costes de producción es el trabajo de los hombres. El salario por el trabajo realizado está en proporción a la riqueza global de una sociedad. Sociedades ricas pagan altos salarios. Sociedades pobres pagan bajos salarios. Así que el mercado global busca comprar productos fabricados en países pobres, porque los costes de producción son menores. Y busca vender esos productos en países ricos, porque allí los precios medios son más altos. De esta manera, la diferencia entre costes de producción y precio de venta será mayor y la ganancia también.

Los efectos de esta estrategia son muchos y no siempre buenos. Por una parte, los países pobres no producen para ellos, sino para los países ricos que pueden comprar. No producen lo que ellos necesitan, sino lo que pueden vender a los demás. Naturalmente, no se pagan salarios altos a los operarios, sino inicialmente bajos, pues

hay mucha mano de obra disponible. La consecuencia final es que las plantas de fabricación se desplazan a los países pobres, pero casi siempre para producir artículos que se venden a los países ricos. Esto tiene una contrapartida. Los países ricos se especializan en fábricas de productos de alto precio, electrodomésticos de calidad, coches, ordenadores, armas, medicina, agricultura. Así que los países pobres se dedican a las camisetas, zapatos, tejidos baratos, juguetes, etcétera. En un desplazamiento de inversiones, los países ricos inicialmente ponen a su servicio poblaciones enteras para que surtan sus mercados de productos secundarios que ellos pagan a precios relativamente bajos, pero que son altos en comparación con los salarios que reciben los productores. En realidad, la globalización en este momento inicial teje una densa red donde todos dependen de todos. Pero esta dependencia es muy relativa. Los países ricos dependen de los pobres para cosas secundarias, insignificantes y sustituibles. Los países pobres dependen de los ricos para conseguir las cosas esenciales. Los ricos no cambian de forma de vida por esta dependencia. Así que inicialmente los ricos acaban concentrando el disfrute de los bienes de este mundo, mientras los pobres subsisten en él. Están unidos por la globalización, pero también están separados por ella.

Sin embargo, la previsión a medio plazo puede ser más positiva. Desde luego, pronto la gente de los países pobres recibe salarios que mejoran su situación tradicional. Estos mejores salarios producirán hábitos de consumo cada vez más intensos. Pronto se abrirán nuevas empresas para atender esas nuevas zonas de consumo. A su vez, esas nuevas empresas necesitarán más mano de obra, con lo que al aumentar la demanda, el trabajo se pagará mejor. No tenemos ningún derecho a pensar que lo que sucedió en Europa en el siglo XIX no pueda suceder en otras partes del mundo. El dinamismo económico empezará a producir beneficios, ahorro, capital nativo, y así se montarán empresas propias y se producirá capital que se invertirá en la medida en que la gente tenga iniciativas, se invente negocios y descubra necesidades de su entorno sin atender. Así ha pasado en sitios como Filipinas, Chile o India. Así ha pasado sobre todo, sin ir más lejos, en España. Así debería pasar en Brasil. Si Lula reconoce derechos por los solares de las *fabelas*, la gente podrá pedir un crédito por ellos. Podrá invertir en educación o en un pequeño negocio. Puede ser el punto de partida.

Pero aquí es donde entra en juego otra serie de problemas. Pues si no hay garantías jurídicas en ese territorio, si el poder político es arbitrario y corrupto, si interviene en el mundo económico con tasas, impuestos, comisiones abusivas, si impide la libre circulación

de propiedades y la formación de capitales, si obstaculiza un sistema de crédito serio, si hace imposible un sistema bancario, entonces, desde luego, esa dinamización económica no aumentará cada vez más, no generará esos fenómenos positivos y la introducción de industrias por parte de los países ricos será como un quiste sin raíz. Aquí vemos que la globalización, para que produzca beneficios sociales generales, tiene que darse en una situación social abierta y con un poder político serio, capaz de dar garantías jurídicas. Si no es así, tarde o temprano acabará ocurriendo otro fenómeno: la gente de esos países pobres se irá a los países ricos y allí, con más garantías jurídicas, trabajarán primero con bajos salarios, pero al paso de una generación serán ciudadanos y podrán, como los que se fueron a Nueva York, ofrecer un mejor futuro a sus hijos.

Un ejemplo preciso es Colombia. Allí existe una sociedad profesional efectiva. Cuando uno llega a Bogotá se sorprende al ver los miles y miles de bogotanos que, a las diez de la noche, dejan los centenares de instituciones educativas en las que mejoran su formación, tras la jornada de trabajo. Desde el punto de vista de la preparación profesional, Colombia es un país operativo. Además, hay industrias extranjeras para explotar el petróleo y otras materias primas. Su industria de imitación es intensa y variada. Su agricultura y su ganadería son igualmente productivas. Tiene todos los elementos para formar una amplia clase media. Pero la reutilización del capital está bloqueada por la existencia de un crimen organizado que ha hecho del secuestro y la extorsión su fuente de ingresos, que se lleva mucho de lo producido por la propia industria nacional, que así deja de invertir en el propio país; por una guerrilla que hace inseguro todo bien económico, y por un Estado que tiene que atender muchos intereses oligárquicos y que se desangra en la lucha contra el narcotráfico y la guerrilla. Así que la globalización tiene en Bogotá, como en otros sitios, este aspecto especialmente evidente de desorden, caos, desorganización y crecimiento económico inestable, porque no logra fundar una economía racional dirigida y amparada por un Estado funcional. Pero este aspecto no es culpa de la apertura de los mercados: lo es de una estructura política y de una sociedad masacrada por un crimen que se empezó justificando por las ideas revolucionarias contra la oligarquía tradicional y que hoy no es sino un parásito explotador del trabajo de un país entero, una oligarquía más.

La seguridad jurídica y política, así, es una condición para que la globalización produzca sus mejores efectos. Incluso, a largo plazo, será condición de la misma globalización. El mercado sabe de esta diferencia, porque el mercado no sólo requiere libertad y efi-

cacia, quiere seguridad y sociedad abierta. Esto testimonia que la globalización económica no puede considerarse como la forma final de ordenación de la tierra. Más allá del mercado, debemos aprender a mirar la tierra como unidad desde otras perspectivas. No queremos exigir que en todos sitios se organicen democracias occidentales. Pero cada cultura mundial tiene su propio sentido de la justicia y del orden y sabrá encontrar su mejor camino hacia regímenes donde los derechos de la gente sean respetados. Debemos presionar a favor de organizaciones políticas que permitan que la globalización económica enraíce en sociedades abiertas y profesionales, dotadas de estructuras políticas que no sean tiránicas. Desde luego, esto será difícil sin políticas redistributivas de los beneficios de la globalización. Por ejemplo, en el caso español, los bancos o los operadores telefónicos que consiguen beneficios en América latina, podrían ofrecer un porcentaje de sus beneficios para costear becas en España para los estudiantes sin recursos de aquellos países, de tal manera que, al estar mejor formados, puedan mejorar sus países y poco a poco aumentar su nivel profesional. Desde luego, las políticas del Banco Mundial y de créditos al desarrollo del Fondo Monetario Internacional, deberían tener en cuenta las condiciones de las sociedades a las que se entregan sus fondos, exigiendo transparencia, seguridad jurídica, persecución de la corrupción y canalización de esos fondos hacia la formación de pequeñas y medianas empresas, que es la forma en que la globalización puede llegar a las poblaciones. El tercer nivel podría penalizar la existencia de poderes tiránicos e impedir la venta de armas a países pobres cuando superen una proporción determinada de sus gastos presupuestarios. El cuarto nivel podría ser alentar la ordenación de grupos de países en unidades económicas amplias, que puedan emprender políticas integradas, capaces de producir bienestar entre sus poblaciones sin dependencias exclusivas de los grandes países ricos. Por ejemplo, en nuestro caso, alentar la organización de América latina como un mercado unido en el que unos países pudieran especializarse en unos productos, desarrollando todos una forma de vida más confortable, como sucedió con la propia Unión Europea. Surgirían unidades económicas de grandes espacios, que pronto unificarían sus jurisprudencias y sus instituciones políticas, que serían capaces de generar clases medias profesionales y que harían inviable la existencia de tiranías y oligarquías cerradas en su seno.

Ahora debemos volver a esta organización simple del mercado. La conclusión, hasta ahora, dice que el mercado global es eficaz, por un lado, pero sólo bajo ciertas condiciones sociales y políticas produce igualdad y mejora la vida de la gente. Pero lo que hace pro-

metedor el futuro para una sociedad depende de la seriedad de sus instituciones, y sobre todo de la capacidad que tenga para promover la vida profesional y la vida política libre. Volveremos a este tema cuando hablemos de la política. Ahora debemos ver cómo podemos movernos en el seno de esta institución del mercado. Pues parece que es la más potente de todas y la que más nos impone su ley. Y sin embargo, incluso aquí la acción de los seres humanos es posible y sucede todos los días. Sólo tenemos que interpretarla bien.

3. La publicidad

La ciudad sabe que su vida entera depende del mercado. Los ciudadanos también. Esto es lo que manifiesta por doquier la publicidad. Por todas partes, la ciudad ofrece sus anuncios que son para todos y para nadie. La sociedad democrática, en este nivel de mercado, es la que habla a los deseos de todos. Como dijimos, el concepto de necesidad aquí es algo muy sencillo: se trata de un deseo que consideramos atendible según el nivel medio de riqueza de nuestra sociedad. Por eso, conseguir ese deseo pasa a ser objeto y fin de nuestra conducta. Esto es lo decisivo. En este sentido, la publicidad sabe que sus objetos son vistos como necesidades sociales. Pero por muy insistente que sea, por muy tozuda, obsesiva, reiterativa, seductora y persuasiva que sea, todavía nos queda el proceso estrictamente humano de leerla, interpretarla, elaborar sus reclamos, de aceptarlos, de asumir sus ofertas como deseables y de aceptar su pretensión de que sean *nuestras* necesidades en *este momento*. La publicidad puede ser ingente y puede ser técnicamente seductora. Pero siempre cuenta con nuestra voluntad, aunque sea en el último extremo. La publicidad es como nuestra imaginación. Nos bombardea como si fueran imágenes que brotaran de nosotros mismos. Pero de la misma manera que sabemos distinguir entre nuestra imaginación y la realidad, tenemos que aprender a distinguir entre la publicidad y nuestra vida. La clave aquí reside en distinguir entre imaginación, deseo y necesidad. Cualquier construcción de la psique humana pasa por aquí.

Una de las claves más profundas de la libertad en el nivel de mercado es ésta: que no dejamos que nadie nos diga qué deseos se convierten en necesidades para nosotros. Los decidimos nosotros, con más o menos reflexión, conciencia y prudencia. De todo esto hablaremos en lo que sigue en este libro, porque prudencia no es sino la manera más adecuada de recorrer nuestro camino a través de la vida social y de sus instituciones, que a su vez es la manera

de administrar nuestros propios deseos, diciendo qué representaciones reconocemos y miramos como meras imágenes y cuáles trabajamos hasta sentir como necesidades. Quizás de esto hablaba Whitman cuando dijo:

Ni yo ni nadie puede andar por ti ese camino,
debes andarlo por ti mismo.
No está lejos... está a tu alcance,
tal vez has estado en él desde que naciste sin saberlo [...].

La publicidad ofrece imágenes y éstas pueden despertar los deseos que pueden llegar a ser necesidades. Desde que nacemos lo hace. Sin saberlo nosotros. Pero ninguna publicidad convierte una imagen en deseo ni un deseo en *mi* necesidad. Para eso tenemos que leerla, interpretarla y darle nuestro asentimiento. Ahí, en esta última fase, en la decisión económica, nos jugamos la prudencia o la imprudencia. Todo esto es muy evidente. Pero, en todo caso, la publicidad reconoce que alguien tendrá necesidad de lo que ella ofrece. Lo democrático, en este sentido, es que las mismas cosas valen para todos. Los ciudadanos son sustituibles como consumidores. Los anuncios, los reclamos, las ventas y las ofertas no están diseñados para mí, ni para nadie en concreto, sino para todos. El gran número es el verdadero ser humano de la ciudad. La publicidad, en principio dirigida a todos, lo representa. Frente a lo que parece, la publicidad no habla a nadie. Habla a la sociedad en su conjunto. Es una voz gigantesca que no tiene la pretensión de ser obedecida, sino sólo la de ser vista. No podemos entender la publicidad como un discurso, sino como un paisaje. Por ella sabemos que somos una sociedad en la que la naturaleza ya no nos ofrece el entorno en el que vivimos. La publicidad es nuestra naturaleza. Por ella nos damos cuenta de que estamos siempre en contacto con nosotros mismos, con la obra del hombre, y con ella hemos formado nuestro escenario social, nuestro ambiente.

La gran ciudad, la metrópolis, juega con la idea de la naturaleza humana como aquello que es común a todos los hombres. Miremos las multitudes caminar a través de las plazas, emerger de las salidas de los metros, dirigirse a las estaciones de los trenes. No sufren ninguna coacción. Nadie les da órdenes. No obedecen a una voluntad superior y, sin embargo, parece como si todas esas personas estuvieran de acuerdo, como si fueran marionetas o autómatas dirigidos por un secreto director de escena. Pero, en el fondo, cada uno se dirige a sí mismo. Cada uno va trabajando con imágenes, pensando en identificar un deseo, en satisfacer una necesidad.

Unas serán necesidades para conseguir otras cosas. Algunas veces serán deseos muy pensados, muy constantes, muy centrales en la vida, muy conscientes de su necesidad. Otras veces serán pasajeros, caprichosos. Pero ninguno de esos seres que vemos son autómatas. Se deciden por cosas, eligen los caminos, van pensando en la mejor manera de seleccionar y obtener algo. Son más bien autónomos. Lo quieran o no, se dirigen a sí mismos. Cada uno actúa desde la propia voluntad particular, sigue su propio deseo, lo eleva a necesidad en su tiempo, a su ritmo, mediando su decisión, pero es como si todos tuvieran deseos iguales. Esta igualdad de los deseos de los hombres de la ciudad define algo parecido a la naturaleza humana. Pero la publicidad no crea esa comunidad de necesidades humanas ni la decide. Ésa no es su función. Su función es sugerirnos que avanzamos siempre a través de un territorio social conocido, de un paisaje familiar, de una naturaleza humanizada. Miramos un anuncio con la misma sencilla atención con que descubrimos una nueva planta en el camino y casi nos interesa más su belleza que otra cosa. Quizá en cierto momento caemos en la cuenta de que es una planta medicinal y vamos a por ella. Mientras tanto, es algo que está ahí.

Sabemos que los humanos son felices imitándose unos a otros, pero no son inducidos a hacerlo por la publicidad, sino por lo que se dicen unos a otros. Ésta es la diferencia entre paisaje y discurso. La publicidad no busca por lo general convencernos de nada ni desde luego nos coacciona al consumo. En realidad, quiere descubrir que los hombres coinciden en el gusto por determinadas imágenes, y no tanto en que éstas despierten los deseos y, mucho menos, en que se conviertan en necesidades. Lo que impone el consumo masivo es la forma de producción, no la forma de la publicidad. Es la producción lo que determina que nuestra sociedad tiende a la igualdad. La publicidad genera sobre todo una especie de sentido común, un placer por ciertas imágenes que no está relacionado directamente con el placer de consumir el producto anunciado.

Así que una vez más vemos las luces y las sombras del mercado. Nos rodea con publicidad, con sus imágenes, pero no nos impide la responsabilidad de decidir en el seno de contextos sociales de consumo. Ni siquiera nos reclama esa decisión. En realidad, no elimina nuestra libertad, sino que la concreta. Nos ofrece productos que tienen en cuenta el gran número, desde luego, pero esto es así porque ya sólo se produce en masa. Como es natural, las grandes empresas son grandes agentes de publicidad. Pero la relación entre estas dos actividades es muy peculiar y no es muy evidente. Veamos primero la cuestión de la producción. Hay aquí algo que

debemos subrayar. La sociedad ha evolucionado en una doble dirección: primero, pasa desde los deseos de unos pocos a los deseos de muchos; segundo, va desde unos pocos deseos centrales en la vida a muchos más deseos en muchas ocasiones. Ambas cosas van juntas. En la sociedad aristocrática, los poderosos sabían que lo que ellos querían sólo podía tenerlo y gozarlo un número muy reducido de personas. Los demás apenas deseaban comer, dormir, descansar. La calidad de las cosas que deseaban los ricos era tan buena, estaba todo hecho de materias tan escasas, tan poca gente sabía hacer ese tipo de géneros, que muchos operarios tenían que trabajar para atender el gusto de unos pocos. Veamos esa carroza de la familia real británica que pasa entre la gente en los días de celebraciones políticas en Londres. Todo en ella es raro y difícil. Primero, tienen que tirar de ella cuatro o más caballos, lo que ya es muy costoso. Luego tiene que ir un cochero. Además, las ruedas tienen que ser muy fuertes porque el peso es muy elevado. Si nos fijamos, los asientos son de terciopelo, las puertas pintadas en oro. Todo esto era muy costoso de hacer, de mantener, de cuidar. Una carroza de éstas sólo la podía disfrutar muy poca gente. El primero que pudo ofrecer un producto mucho más sobrio, elemental, sencillo, ligero y manejable, sabía que en el tiempo de una carroza real podía hacer cincuenta calesas. Si las vendía a un buen precio, ganaría más dinero con ellas que con una sola ofrecida al rey. La diferencia es que, sin duda, cincuenta seres humanos verían cumplidas sus necesidades de manera cómoda y confortable.

Este razonamiento ha presidido la evolución de los tiempos modernos. En una sociedad democrática, los objetos de consumo son más sencillos, tienen materias primas más elementales, se producen en masa y se ofrecen a buen precio. Su espíritu dice que es preferible resolver necesidades de muchos a precio barato, que la necesidad de uno a un precio astronómico. Ésta es la ley que impuso una ciudad como Nueva York. Ésta es la ley que preside la globalización, sin ninguna duda. La gente sencilla allí no quería lujos. Quería confort y una vida digna. Al menos esto es lo que deseaba Withman. El lujo no puede ser más que un contexto social de consumo que tiene que ver más con las ocasiones que con las clases sociales y los estamentos. Por eso, apenas afecta a la vida básicamente democrática de la ciudad. Al ser ocasional, el lujo también se ha democratizado en cierto modo. Recuerdo una vez, en el centro agrario de los Estados Unidos, en la patria de Lincoln, en Urbana-Illinois, cómo unos rudos agricultores portaban fraques y chaqués que no tenían nada que envidiar a una gala de la casa real inglesa. Al día siguiente, aquellos hombres estaban su-

dando entre los maizales. Desde luego, si el lujo niebla la vida de una ciudad, entonces está siendo infiel a su esencia democrática y a la prioridad del hombre profesional. Por eso, debemos recordar este origen de la ciudad, rememorar los ideales que presidieron su desarrollo, porque el lujo constante, identificado con una clase, significa una grave perturbación en el seno de la sociedad democrática. Significa que la gente ya ha perdido todo criterio razonable y toda prudencia a la hora de convertir las imágenes en sus deseos, y éstos en sus necesidades.

Pero la publicidad no tiene nada que ver con esto. De hecho, cuando algo se publicita es más bien porque se ha democratizado su consumo. Así que la publicidad, frente a lo que pueda parecer, no es la fuente de la ganancia, sino una forma de aplicar la ganancia. ¿A qué va destinada entonces? Sin duda, a la ocupación de ese paisaje social en el que nuestra sociedad vive. De hecho, la publicidad no hace sino garantizar cierta presencia social a determinadas marcas y productos como agentes y protagonistas de la vida social. El derecho que se compra con ello no es tanto coaccionarnos a comprar de manera compulsiva, sino esencialmente acompañarnos en la vida ciudadana, dibujar la naturaleza artificial en la que vivimos con sus imágenes y así formar parte de nuestras vidas. Eso es lo importante. Por eso muchos elementos de la publicidad pasan a ser fetiches. Qué relación exista entre este protagonismo de la publicidad, su participación en nuestra vida, y las compras directas que ella motiva es un misterio que nadie tiene interés ni necesidad de cuantificar. Resulta claro que las imágenes, por lo general muy bellas, que organiza la publicidad por doquier, generan el telón de fondo que da colorido y realce a una existencia como la nuestra, que no puede asumir que la falta de referencia a la naturaleza muestre un escenario vacío.

Así que creo que las imágenes de la publicidad son más bien un mero espectáculo estético que no afecta de manera directa nuestro interés económico. No provoca deseos porque ya juega con un nivel posterior, con necesidades identificadas. No provoca un efecto social previsto, sino que lo supone. La publicidad no quiere alterar nuestros mecanismos de decisión, sino esencialmente reclama un derecho para entrar en nuestras vidas. Generalmente lo consigue por su ingenio, humor y belleza, no por la obediencia que consigue. Desde luego, si no se hace visible no existe. Pero no aspira a condicionar nuestra existencia alterando nuestra libertad. Nos presenta el mundo de objetos en el que nos movemos, pero no prefigura nuestras decisiones. Nadie juega con ese efecto. Quiere ser agradable, caer bien, ofrecer buenas imágenes, hacer chistes,

ser deslumbrante, ingeniosa: eso es todo. Quiere ofrecernos un motivo para estar frente a nosotros, para que no cerremos los ojos o miremos a otra parte, porque sabe que en nuestro mundo llamar la atención es difícil y hay que tener cierto derecho para hacerlo. Pero no es un invento maquiavélico destinado a eliminar nuestra autonomía. Comprender la publicidad no es comprar las cosas que nos anuncia, sino hablar de lo logrado de sus anuncios desde el punto de vista del color, del guión, de los actores o de la música. Es un espectáculo mínimo, que trabaja en la mayor industria vigente: la del entretenimiento mediante la producción de imágenes. Teniendo en cuenta el pésimo gusto de muchas entrevistas, programas, películas y canciones, la publicidad es muchas veces aquello de lo que hablamos cuando no tenemos nada mejor que hacer. A veces nos dejamos llevar por su gusto y por su estética porque son sorprendentes y bellos. Pero rara vez nos decimos que tenemos que comprar algo por eso. Así que la relación entre la publicidad y los deseos es más bien indirecta. Pero puede afectar de alguna manera. Ahora podemos verlo.

4. Entender la publicidad

Desde luego no podemos entregar a la publicidad la definición de lo que nos resulta necesario. En realidad no lo hacemos. Por lo general, no deseamos eliminar nuestro sentido de la libertad. Así que no se trata de esto. La publicidad suele ir por su camino y nuestro gasto económico por otro. Este último es el que atiende realmente a esos deseos que se han convertido en lo necesario. Esto no lo decidimos en frío, sino desde nuestro contexto social. Así que nuestra libertad no tiene nada que ver con el escenario universal de la publicidad, sino con la prudencia a la hora de usar nuestro dinero. Por lo general no se asocian libertad y dinero, pero es porque, también por lo general, los hombres tendemos a una palabrería vacía e hipócrita. La consecuencia no es que debamos despreciar la libertad, sino al contrario: que debemos entender bien el valor del dinero. Seremos tanto más libres si nuestro dinero es empleado según nuestro sentido de lo necesario. Mas lo necesario no es un asunto puntual, un mero sentir un deseo. Casi siempre algo es necesario para otra cosa. Y esa otra, para otra. Así que el trabajo de identificar lo necesario consiste en que nada es necesario de manera aislada. Exige ponerlo en relación con otras cosas y deseos y esto supone que reflexionemos sobre un tiempo superior al instante. Lo necesario implica que algo es válido para cierto tiempo. Y si

es necesario para otra cosa, entonces tenemos que pensar en un tiempo mayor. Aunque no quiero decir que aceptar algo como necesario para nosotros implique un proyecto de vida donde todo encaje, sí creo que nos obliga a reflexionar contando con el futuro. Sin contar con el futuro no hay buen uso del dinero. Benjamin Franklin, un inventor, escritor y humorista americano, dijo una vez: si pierdes un penique, no pierdes un penique, sino también todo lo que podía haber producido a lo largo de una vida. Aquí, Franklin no estaba de broma. Ésa es la razón económica. Por eso la libertad económica —como las demás— es exigente y complicada, porque juega sobre todo con el medio y el largo plazo. Así nos enseñan los cuentos que hay que jugar con los deseos. La razón económica exige que planifiquemos el futuro y pensemos sobre lo que será necesario a medio plazo y decidir si ese gasto será más urgente que éste que ahora mismo nos parece fundamental.

Aquí podríamos ver los efectos negativos que tendría para alguien no entender la función de la publicidad. Quien se toma la publicidad al pie de la letra, puede sentirse inclinado a sentir toda novedad como una necesidad para él. Si esa catástrofe ocurre, como en el cuento, entonces sólo se vive en el instante, en el presente, como si se cediera a cada uno de los destellos de la imaginación. El dinero, el representante más eficaz del principio de realidad, en cierto modo, ha dejado de ser valioso para nosotros. El futuro también, ya que para esta persona sólo contaría el instante. Pues el dinero tiene sentido cuando es escaso y no sabemos si dispondremos o no de él en el futuro. Entonces forma parte de la economía personal. El régimen que impongamos a la imaginación es exactamente el mismo que imponemos al uso del dinero. Finalmente, la prudencia en el terreno económico reside en usar el dinero de tal manera que no ponga en dificultades el futuro que hemos pensado como necesario para nosotros. Eso implica no dejarnos llevar al pie de la letra por las imágenes de la publicidad.

En realidad, de forma habitual, todo el mundo distingue entre la imaginación y la realidad. A fin de cuentas, somos todos los días uno de esos ciudadanos que coge el metro, el autobús, atraviesa la ciudad y se enfrenta diariamente a millones de anuncios, de ofertas, de rótulos haciendo relativo caso de todo ello. No debemos desdeñar la cantidad de tratos económicos que hacemos con gente que conocemos, con el pequeño tendero que nos elige la fruta, con la agencia de viajes que sabe nuestros gustos, con el restaurante que hace la comida que preferimos. Una buena parte de la actividad económica que llevamos a cabo no está condicionada por la publicidad. Y sin embargo, muchas cosas de las que compramos y usamos están

en el campo de la publicidad. ¿Cómo es que cuando hacemos actos económicos, por lo general no nos dejamos guiar por la publicidad y, sin embargo, casi todo lo que compramos está presente en la publicidad? ¿Cómo elaboramos lo que nos ofrece la publicidad?

En cierto modo, todo lo que sea un bien, se nos ofrece en la publicidad. Jamás una sociedad produjo más bienes que esta sociedad global. Eso es lo que algunos han querido expresar diciendo que la nuestra es la sociedad de la abundancia. Son tantos los bienes que produce esta sociedad, que ha tenido que crear una industria adicional, muy importante, que es la de darlos a conocer, hacerlos visibles, llevarlos ante los ojos de los posibles clientes. Cuando observamos las cosas que se publicitan, nos damos cuenta de que, junto con las cosas, los objetos, los bienes de consumo, se nos da noticia del esqueleto de una sociedad. La publicidad es sobre todo una medida del prestigio social. Abrimos un periódico, o miramos la televisión, vemos las vallas publicitarias o los rótulos de los rascacielos: no sólo se anuncian objetos. Tan importante como los objetos, es el nombre de quien los produce, y la historia implícita que nos cuenta la imagen. Se hace publicidad de los bienes y de los agentes que los fabrican. Se nos quiere recomendar que cierto bien es preferible a otro igual, fabricado por otro productor. La publicidad no tiene sentido sin la competencia entre los fabricantes y, por eso, implica una retórica que desea convencernos de la misma cosa: mejor calidad, buen precio, dentro de un nivel dado de prestigio social. Dentro de mejor calidad está, desde luego, la novedad, la innovación, la rareza, la mayor utilidad. La retórica quiere imitar aquí la forma de un compromiso entre comprador y vendedor concretos, que se conocieron personalmente; quiere asegurar la veracidad, la fiabilidad, la garantía, todo esto que hemos llamado juego limpio.

En realidad, la propia publicidad hace trampa aquí. Hay tantos bienes en el mercado que es imposible comparar entre ellos. Es bueno para nosotros hallar la mejor proporción entre calidad y precio, pero nunca estamos seguros de encontrarla entre dos productos orientados a satisfacer una misma necesidad. Así que, si nos dejamos llevar por la publicidad, la racionalidad en el consumo es más bien imposible. La publicidad lo sabe y, por eso, no alienta el cálculo racional y prudente, sino los afectos de todo tipo. Y entre todos los afectos, el que más quiere estimular e identificar es el prestigio social. Así, aunque es normal utilizar técnicas psicológicas de insistencia, de repetición, sobre todo emplea la retórica de la seducción. Ésta se consigue de una manera decisiva: asociando a un producto dado un elemento de prestigio. Esto es así por una

razón decisiva, que resulta casi imposible de erradicar en la sociedad: la imitación de lo que tiene fama y reconocimiento. Cuando una persona imita a otra, desea apropiarse no sólo de sus bienes, sino en cierto modo de la persona misma, de su estatus, de su significado social. No sólo desea parecerse a alguien en lo que éste hace, sino sentir que es como él. Por eso, una de las formas básicas de la publicidad es proponer que alguien de prestigio ha optado por el producto en cuestión. Si nosotros optamos por ese producto, no sólo satisfacemos una necesidad dada, sino que nos sentimos iguales en parte al personaje de prestigio al que imitamos. Como es evidente, entonces no estamos siguiendo a Whitman. No podemos decir: «Ni yo ni nadie puede andar por ti ese camino.» Pero hasta el mismo poeta supo que el vínculo más fuerte de unión social era la simpatía. Y eso es lo que usa la publicidad.

En el fondo, la sociedad democrática se rompe y se construye a la vez con esa retórica de seducción de la publicidad. Ella cuenta con que somos seres libres y autónomos, pero al mismo tiempo nos invita a que seamos como alguien, que elijamos los signos de prestigio social en que deseamos movernos. Eso en el fondo es la sociedad democrática: gente que decide, pero que decide igual que muchos. Sin duda, éste es un proceso inevitable. Por lo general, al llevar adelante esta imitación no sólo estamos pagando el producto que compramos, sino también esa necesidad ulterior —poco saludable a mi parecer si es inconsciente y descontrolada— de ser como alguien. Es posible que esto sea inevitable, dada la inclinación del hombre a la imitación. Pero una vez más, toda la cuestión reside en el equilibrio y en no tomarse las cosas al pie de la letra.

Una necesidad de consumo se satisface con un objeto; la necesidad de imitar a alguien famoso no se satisface nunca del todo. Lo que uno hace entonces es asumir los rasgos de consumo de su grupo o estrato social. Esto cualquiera lo entiende y lo sabe por experiencia. Sin embargo, siempre es posible una actitud más elaborada, más individualista. Cuando nos decidimos a esta actitud, sin duda percibimos una cierta satisfacción, porque entonces nos negamos a secundar un deseo ajeno, nos decimos que algo, aunque tenga prestigio y sea necesario para otro, no es necesario *para mí*. En realidad, esa satisfacción de seguir nuestro propio criterio es una experiencia de la libertad. Pero en este caso también es una experiencia muy cercana: la de ser racionales. Pues racional y prudente es que en el mercado valoremos los objetos desde su lógica económica, y no desde otro tipo de afectos que, por lo general, dejan en segundo plano que el objeto comprado satisfaga bien y de manera económica nuestras necesidades, por lo general socialmen-

te definidas según nuestro poder adquisitivo. La experiencia de sentirnos libres va muy unida a la experiencia de dar una razón apropiada a nuestras decisiones. En este caso, la razón consiste en comprar algo porque cuadra con calidad y buen precio a mi necesidad, sin dejar entrar aquí otros afectos.

¿Para qué sirve la publicidad entonces? Creo, desde luego, que para ofrecernos escenarios posibles de vida. La publicidad nos ofrece un contexto general de bienes. Duplica la vida entera de la producción y jerarquiza los niveles de vida social de tal manera que deja que el ciudadano se oriente y seleccione el adecuado a su poder adquisitivo. La finalidad de la publicidad es ofrecerle el nivel de prestigio social adecuado a cada uno de estos niveles de poder adquisitivo. Presenta todos esos bienes materiales con cierto nivel de dignidad, de tal manera que cada uno se puede sentir reconciliado con sus hábitos de consumo. Todos ellos tienen presencia social y son reconocidos como apropiados para cierta gente. Desde este punto de vista, la publicidad no tiene como finalidad forzarnos a consumir ni coaccionarnos con imitaciones artificiales, sino garantizar nuestra integración en el escenario social, sea cual sea nuestro nivel de poder adquisitivo. Con la publicidad, en cierto modo, todos nos sentimos atendidos. Es como si supusiéramos que hay energías sociales que están pensando en nosotros, en lo que es nuestro mundo de necesidades. Desde luego, cuál es este nivel adquisitivo se puede saber de una manera bastante objetiva, por lo general relacionado con nuestra profesión. De hecho lo sabemos con mucha claridad y nos lo dice el crédito que el sistema bancario esté en condiciones de ofrecernos.

Así que la publicidad no tiene como finalidad ofrecernos un buen producto y a buen precio, sino la gama de productos que es adecuada a nuestro poder adquisitivo. Por eso, cada imagen de la publicidad nos da señales para orientarnos a la hora de identificar ese nivel y, así, tener la certeza de que nos habla a nosotros. A pesar de todo, y en cada una de estas gamas de consumo, debemos ir más allá de las posibilidades que la publicidad nos ofrece. Entonces utilizamos razones económicas, utilitarias, funcionales. Éstas pueden ser comprobables y están sujetas a un cálculo y un razonamiento que debemos realizar. Pero estas razones no están en la publicidad, ni pueden estarlo. Porque ésta debe configurar un paisaje, no una racionalidad. Así que estas razones por lo general las conocemos y las construimos, como en todas las cosas, mediante las conversaciones apropiadas con la gente de nuestro entorno, aquéllos que tienen el mismo nivel adquisitivo que nosotros y se mueven en la misma gama de publicidad. Este segundo nivel es una ver-

dadera transmisión de experiencias y es suficiente para garantizar la decisión económica razonable. Los críticos de la publicidad no siempre han reconocido estos dos niveles —por el primero, consideramos los productos de la publicidad y, por el segundo, intercambiamos experiencias con nuestro contexto social— y han supuesto que los ciudadanos no saben leer bien la publicidad y tienden a representarlos como muñecos en sus manos. Pero rara vez suceden las cosas así, ni siquiera entre los más jóvenes. La lectura de la publicidad siempre está mediada por entornos sociales de experiencia y ahí es donde se toman las decisiones.

Que la publicidad es un paisaje que hay que saber leer se demuestra en un hecho: el producto ofertado queda envuelto en una atmósfera de perfección estética. Sin duda esto es una imagen y tiene que ver con la dignificación de todos los niveles de vida social y de poder adquisitivo. Se puede pensar que el efecto buscado es que, cuando tengamos el producto, se origine en nosotros una transferencia desde nuestro ambiente —más bien convencional— al ambiente perfecto en el que ese producto se nos anunció. Se nos anuncia un coche. Su propietario tiene un gran chalet, con verdes jardines, piscinas transparentes y una jovencísima amiga insinuante. En esa imagen se cuenta una historia: si tienes el nivel adquisitivo de esa casa, entonces puedes comprarte un coche como éste. Pero también se establece una pauta social: si tienes una casa como ésa, deberías comprarte un coche como éste. Sólo el más ingenuo interpretaría esa publicidad como si produjera en nosotros el sueño iluso de vernos formando parte de ese mundo que tiene piscinas y mujeres complacientes dispuestas a hacer el amor en cualquier sitio. Como es lógico, la publicidad ha descubierto que la ironía y el humor son una potencia de primer orden en el entretenimiento que ella nos ofrece y por eso se ríe de esas ingenuidades, haciéndolas parte de sus propios anuncios. Por eso cuando nos dice: «Si no tienes ese nivel adquisitivo, abstente», nos lo dice con cierta ironía paternalista, como reconociendo que algún día las cosas pueden cambiar. Naturalmente, luego están las consideraciones económicas reales. Un coche es un coche y lo adquirimos si responde a nuestros valores reales, no a nuestras ensoñaciones y bromas. Puede que consuma poco, que no contamine, que corra mucho, que dure más: todo esto es un criterio económico. Incluso puede ser un criterio económico el prestigio que produce, si tengo necesidad de crédito social para mi trabajo. Pero que cause sensación en el observador, que mejore mis relaciones sociales, que sea un índice de mi atractivo erótico, que cuadre con mi autoimagen, todo esto constituye un conjunto de señales más bien irónico. Con ellas se contextualiza el objeto

de la publicidad a mi vida social, lo cual resulta inevitable porque la vida social es representación de roles y porque siempre nos vemos actuando desde una imagen preferida de nosotros mismos.

Aquí, una vez más, la cuestión es qué es lo fundamental y qué es lo derivado. En realidad, la ley básica de la prudencia reside en operar dentro de una institución teniendo en cuenta la finalidad esencial de la misma, no mezclando sus fines con otros. Si no lo hacemos, ejercemos la violencia con cierto ámbito de cosas. Si estamos en la lógica de la realidad económica, violentamos las cosas si elegimos desde razones estéticas o eróticas. Con este tipo de decisiones, perturbamos el razonamiento económico y estamos condenados a usar el dinero de la peor manera posible. Pues una institución no puede solucionar de manera seria los fines que otra debe atender. El mercado no puede solucionar mis problemas de autoestima, de seriedad profesional o de vida amorosa. Tener un buen coche no sustituye la prudencia a la hora de aprender una profesión o elegir una pareja, por seguir nuestro ejemplo. Tampoco sustituye la creación de una personalidad atractiva para los demás. Pero aunque atendamos todos estos asuntos de manera adecuada y decidamos la compra de bienes desde una razón económica, las consecuencias de imagen y prestigio de nuestro consumo son inevitables, porque eso forma parte de la vida social. La cuestión aquí, como siempre, reside en el grado de elaboración y de decisión individual, de construcción de nuestra personalidad o de la aceptación de modelos ya hechos socialmente.

En todo caso, la publicidad también incorpora las condiciones de nuestro contrato de compraventa y, en este sentido, debemos atenernos a ella porque nos debe informar de nuestros derechos de una manera clara y sencilla y de los deberes de la empresa. Sólo así estaremos en condiciones de reclamar con firmeza ante los incumplimientos. Para ello debemos usar las garantías que establece el Estado de derecho. Las reclamaciones son los expedientes más precisos para conocer la ética de las empresas. El resultado de una reclamación —de ese conflicto— nos informa del respeto que nos tienen como ciudadanos. En este sentido, es nuestro deber cívico dar a conocer a todos nuestros círculos el resultado de estas reclamaciones y desprestigiar por todos los medios legales y pacíficos a una empresa que no cumple sus compromisos. Estas decepciones económicas deben ser conocidas. Nuestra experiencia aquí debe ser transferida a los demás. No se debe dar una segunda oportunidad a este tipo de empresas defraudadoras. Porque si tenemos un resquicio de benevolencia o de dejadez, la empresa nos tomará el pelo a nosotros y a nuestros conciudadanos.

5. El espacio público: virtualidad y realidad

La publicidad es la piel de la ciudad, su parte más externa. Pero aun con eso es muy significativa. De hecho, todos esos anuncios siempre dicen más de lo que parece. Reflejan nuestro modo de vida y los resortes más profundos de nuestra sociedad. Hace un tiempo, había un anuncio de coñac verdaderamente infame. Decía algo así como «Un Veterano y a por todas». Detrás de una botella enorme de un coñac más bien vulgar aparecía la imagen de una mujer semidesnuda. Era evidente que ese «todas» hacía referencia a «todas las mujeres». Este anuncio era una radiografía de un país, o al menos un diagnóstico: suponía que vivimos en un mundo de *machos* que van por la vida lanzados atendiendo las insinuaciones de mujeres dispuestas a rendirse ante hombres que apestan a coñac. Realmente, un país que se ve a sí mismo así encierra muy poco sentido de la dignidad. Sin embargo, si la publicidad usaba esos resortes se debía exactamente a que pensaba que esa ilusión de libre disponibilidad de todas las mujeres que se cruzan a su paso alienta en el fondo del alma del español medio. Así que, en cierto modo, la publicidad nos ofrece un retrato de lo que ella cree que somos. Cuando acierta en esta creencia, la seguimos con fidelidad estética —aunque nunca nos dejamos llevar por ella en el orden económico—, porque en el fondo al seguirla nos sentimos que somos como somos. Mostrar rechazo a esa publicidad que no cuadra con nuestras percepciones acerca de nosotros mismos es un acto ejemplar, que posee una dimensión ética indudable, pues implica un compromiso de no ser de una manera determinada. Es un acto no sólo de libertad, sino de conocimiento. Nos obliga a preguntarnos: ¿pero de verdad yo soy así? ¿Y entonces, por qué me hablas así?

Pero no es ésta la única manera en que la publicidad nos ofrece una radiografía de la sociedad. Si caminamos a través de la ciudad, nos damos cuenta de que hay más publicidad en el centro que en la periferia. Antes dijimos que la nueva ciudad no tiene centro. Pero en realidad, no es del todo así. El centro no es centro porque habiten las personas importantes, sino porque por ahí transita el mayor número de ciudadanos. Esto es, el centro lo es porque ahí se produce el más intenso tráfico comercial. Por eso, la señal visible del centro es la mayor intensidad de anuncios. Así se llega al agobio de Broadway, donde la noche es únicamente un inmenso rótulo comercial. Cuando se pasea por el día en esa calle, descubres que no es especial, ni mejor, ni más lujosa: es sencillamente la más transitada, en la que hay más comercios. *Centro* es intensidad de

circulación, máximo número de espectadores para la publicidad, máximo número de hipotéticos clientes, máxima probabilidad de venta. Por eso el centro de los centros es la televisión.

Conforme nos vamos alejando del centro, los anuncios van disminuyendo. No es necesario que esa periferia sea un abismo de pobreza. Al contrario, las zonas residenciales suelen estar ahora en la periferia de las ciudades. Sin embargo, carecen de publicidad y son ricas. Lo decisivo es que la publicidad invade el espacio por el que todos circulan, mientras que la periferia se abandona a lo privado, a las bajas cantidades de tránsito y gente. De hecho, ese centro no es una distinción aristocrática, como en las viejas ciudades europeas, sino el momento de máxima visibilidad de la sociedad democrática. Es la parte más visible de la ciudad. Allí se agolpan los bienes más deseados, más demandados, más comprados. La ciudad, allí, de manera clara y expresa, sin rubor ni vergüenza, es un inmenso bazar.

Sin embargo, la publicidad se introduce por todos los capilares de la vida cotidiana, penetra por todos los medios de comunicación. En cierto modo, no hay nada abordado por el trabajo, producido por nuestra industria, que no sea ofertado al consumo. No sólo productos de alimentación, de vestido, de aficiones; no sólo bancos y medicinas; también se publicitan bienes culturales, libros, museos; no sólo cines y discos, sino también universidades, escuelas; entre nosotros es menos frecuente publicitar servicios religiosos, pero en otras culturas más heterogéneas también se ofrecen, tanto como programas políticos. Todo lo que pueda ser objeto de deseo es un bien producido, y toda producción aspira a la venta masiva y a obtener beneficio. La ley de la sociedad democrática se impone sin límites. Ella hace visible sólo lo que se vende a gran escala. Lo que se vende poco no adquiere forma pública. El principal bien en este mundo es el espacio público. Eso es el mercado. Por eso, tarde o temprano, todos aspiran a controlar este espacio: el centro de las ciudades, los periódicos, las televisiones. Ese espacio público se convierte en un inmenso poder. Lo tienen los diarios, las revistas, las televisiones, las radios, todo aquello que puede circular al compás de los hombres. Ellos proponen quién es visible y quién no. Por lo tanto, deciden lo que puede venderse o no. Lo que puede ser objeto de deseo y de necesidad, lo valioso en suma.

Esta observación ha servido a veces para proponer el argumento siguiente: toda la libertad que nos ofrece la publicidad y la organización económica, reside en elegir cuál de los bienes que nos ofertan es un deseo y una necesidad nuestra. Pero en el fondo, se nos dice, así se nos imponen las necesidades. A mí me gustaría que

un escritor me mostrase los problemas reales de mi presente, las tensiones entre la vida personal, familiar y la profesional, los dilemas morales en los que estamos sumidos los hombres de inicios de este siglo, las dificultades de los que aspiran a ser decentes en un mundo perverso. Ésos son mis problemas y quiero tener una literatura que me permita poner nombre e imaginar personajes para muchos de mis sentimientos y de mis inquietudes. En lugar de eso, las grandes cadenas editoriales me ofrecen una literatura donde sólo existen hampones, locales nocturnos de los bajos fondos, ambientes sórdidos y neuróticos sanguinarios. Tenemos aqui una demanda razonable que, según el mercado, no es atendida.

Esto es así. Con mucha frecuencia, el mercado nos trata con un lema que nos parece indigno: «O lo tomas, o lo dejas.» No hay otra cosa: has de elegir entre lo que te ofrezco. Pero como dijimos en el capítulo anterior, hay estrategias para controlar estas organizaciones. Lo primero es abandonar una idea tenebrosa de la realidad. No debemos pensar que alguien lo domina todo. No debemos asumir esa idea paranoide de la gran conspiración. Hay una escala continua desde el artesano que sigue en las esquinas de las calles humildes, hasta la multinacional que ofrece sus bebidas a todo el mundo. Y esto sucede en todas las facetas del comercio. Hay un escritor en alguna parte del globo que escribe acerca de los problemas que me interesan a mí. De la misma manera, hay un director de cine que se escapa de las grandes producciones de Los Ángeles, y un cantante que nos interesa y que conocemos porque un programa de radio minoritario lo ha descubierto. El problema es no dejarnos llevar por la teoría de la conspiración y recordar que la mejor defensa de la libertad es que somos muchos millones de seres humanos. Algunos de ellos tienen lo que nosotros necesitamos. Por mucho que se impongan las organizaciones, algunos siempre acabarán encontrando el camino propio. Nosotros también podemos reconocerlos. Es un asunto de compromiso con nosotros mismos, de no traicionarnos, de no dejarnos llevar por lo más fácil: de encontrar aquello que verdaderamente nos hace felices. En el momento en que lo encontramos, por minoritario que sea, lo fortalecemos con nuestro acto económico, lo apoyamos, lo hacemos más conocido. Así nuestro consumo prudente también promueve la libertad y la creatividad de todos. Una vez más, el buen uso del dinero hace más complejo y abierto nuestro mundo.

No debemos ser derrotistas. Nuestros actos económicos son prácticamente continuos. Muchos de ellos tienen un carácter cotidiano. La mayoría de las veces los decidimos por costumbre. En muchas ocasiones intervienen siempre las mismas personas, de

las que nos fiamos, a las que conocemos, que conocen nuestros gustos y a quienes profesamos simpatía y afecto. En realidad, los actos económicos casi siempre tienen una dimensión social y reflejan nuestra propia experiencia vital. Se rigen por la relación calidad-precio, pero no de una manera estricta y racional, sino laxa. Suponemos que el tendero de la esquina no nos engaña. Incluso en los grandes almacenes buscamos al que nos atendió bien en otras ocasiones y desdeñamos al que nos atendió con antipatía. Vemos así que el acto económico es un acto social y que tiene componentes de lealtad importantes. Cuanto más sea así, desde luego, más sencilla y satisfactoria es nuestra vida y más ironía lanzamos sobre las imágenes de la publicidad, más las interpretamos como un pasatiempo estético. No es un asunto de resistencia heroica, sino un cierto arte de leer nuestro mundo.

Cuando tenemos en cuenta estos hechos, de repente nos asalta una sospecha. Hagámonos una pregunta. ¿Cuántos actos de compra realizamos dejándonos influir por la publicidad? Esta pregunta siembra una duda acerca de la eficacia de toda esta inmensa actividad de oferta que vemos en la televisión, en la prensa, en la radio. Es más ¿qué proporción de publicidad causa efecto en el consumidor? ¿Cuántos se detienen a leer sus anuncios y seguirlos? Sin duda, la publicidad juega con los grandes números. Pero ¿alguien ha hecho un estudio económico de los efectos de la publicidad? ¿Alguien ha estudiado si el esfuerzo ingente de inversión en publicidad es compensado por el aumento de ventas? Se ha experimentado con empresas que no invierten en publicidad y otras que sí lo hacen. Aquéllas no han disminuido beneficios. A veces tenemos la sospecha de que la publicidad es un elemento más del producto, una especie de apéndice social, diseñado para darlo a conocer. El coste de la publicidad va incluido en el precio del producto, como si fuera parte de su propia realidad, como el precio del transporte. Pero la necesidad de la publicidad no se explica tanto por nosotros, los consumidores, sino por la competencia entre los productores. En cierto modo, se supone que si el producto no se publicita, no existe. Y entonces, no se publicita para vender más, sino para impedir que sólo unos productos parezcan existir. En realidad, se trata de eso: un productor demuestra su poder económico según la publicidad que es capaz de gastar. Hay toda una escala de poder económico reflejada en la escala de riqueza, creatividad, belleza y contundencia de la publicidad. Es una forma de crédito que, curiosamente, pagamos los usuarios. No tiene que ver directamente con los consumidores, sino con la organización del propio mundo económico y su relevancia social. Ese mundo no parece entre-

gado a un plan serio, sino a una competencia rabiosa, que se rige por la ley: «Yo puedo más.» La publicidad, finalmente, es una industria auxiliar más y produce el prestigio social básico de los productos que se ofertan. En la medida en que más bien parece una pelea entre ellos, también podemos pensar que no es nuestro asunto. Creo que esta reflexión ya se la hace mucha gente.

Pero todavía hay más. La retórica de la publicidad tiene un mensaje secreto: nos informa de que nuestro mundo es dinámico, se mueve, es activo, cambia. En realidad, estas sensaciones van íntimamente asociadas a nuestra sociedad, que teme al vacío, la estabilidad, el estancamiento, como si fuera la propia muerte. Hoy tenemos la sospecha de que ésta es una huida hacia adelante: la publicidad es un consumo que devora papel, dinero, trabajo a una velocidad de vértigo, y es un símbolo del consumo real. Y sin embargo, tiene que ver más con las grandes ideas que rigen nuestro universo social —que nuestro abundante mundo tiene un futuro— que con la persuasión económica. Lo que nos viene a decir la publicidad continua es que nuestro mundo, rico, excitante, pletórico, tal y como lo hemos forjado, puede mantenerse en el futuro. No podemos vivir sin ese horizonte, y nuestra sociedad necesita certeza de que ese horizonte es continuamente mejorable. Odiamos como la muerte la noticia de que en alguna faceta de la vida hemos tocado techo. Esa decepción no podemos asumirla, por el momento. La tierra sólo nos parece habitable si continuamente trascendemos su finitud, si es capaz de albergar algo infinito. Hoy lo único que podemos imaginar infinito es la cantidad de deseos que podemos experimentar. La publicidad se encarga de darnos esa impresión, de que infinitos nuevos objetos pueden llenar nuestra vida. Así pospone esa decepción que nos producen los límites, ofreciéndonos un mundo que continuamente produce cosas nuevas, mejores. Por eso su cliente preferido es ella misma y nos ofrece un mundo en el que compulsivamente todo se renueva, como si quisiera comprobar que nuestro mundo es inagotable. Su consumo virtual en televisión, revistas, radios y prensa no es sino una imagen acelerada del consumo real. Millones de coches de papel van a la basura al día, pero otros los reemplazan, dándonos la impresión de una abundancia infinita y de un mundo en el que jamás se dejará de producir. Pero el ser humano es finito, y cuanto antes lo sepa y lo asuma menos se engañará. Por cada cien mil coches que has visto publicitados, tú sólo disfrutarás de uno. Y por mucho que quieras cambiarlo al ritmo que cambian las imágenes, no lo lograrás. Por eso, debemos sospechar de la solidez de ese mensaje subliminal de la publicidad. Cuanto más nos dicen una cosa, más discutible es. Aquí, la expe-

riencia de la libertad y de la prudencia dependen de la experiencia de la finitud humana. Sólo esa experiencia nos dice que no lo podemos tener todo y que debemos resistir al automatismo del deseo, si queremos evitar la catástrofe de convertirnos en máquinas compulsivas de consumir. Debemos detener en algún punto el sueño de una continua proliferación de deseos al compás de la emergencia de las imágenes. Hay que mirar con ironía el mundo de imágenes de la publicidad y la institución general de la publicidad. Ni todas las imágenes han de producir deseo, ni es verdad la imagen que la publicidad nos ofrece de un mundo de suprema abundancia en el que todo deseo siempre será satisfecho. La solución de deseos y necesidades se alcanza en contextos sociales de acción, que generalmente tienen que ver con nuestro nivel profesional; no se alcanza en la contemplación de la magia de las imágenes publicitarias. Queramos o no queramos, el aprendizaje profesional es el rodeo, el principio de realidad que debemos recorrer antes de resolver nuestros deseos y necesidades. Dividir el tiempo entre trabajo y disfrute, y aplazar la realización de los deseos, constituye un aprendizaje decisivo si queremos asumir, aceptar y gozar de la condición humana. Y eso, y no otra cosa, es el fin de la educación.

CAPÍTULO 5

LA CIENCIA

1. La leyenda de Fausto

En el anterior capítulo dijimos que todos los cuentos nos enseñan a desconfiar de los deseos y su realización inmediata. En éste vamos a aprender a desconfiar de los deseos que están en relación con la ciencia. Quizá suene esto un poco raro. La ciencia es la cosa más sólida del mundo, la más verdadera, la más segura y fiable, se dirá el lector. En cierto modo sí y en cierto modo no. En realidad no soy el primero en desconfiar de la ciencia. Hay una larga tradición que lo viene haciendo desde hace aproximadamente cinco siglos, por lo menos. Esta tradición no se expresa en cuentos, porque éstos nos hablan de un mundo arcaico, que existía antes de que la ciencia se impusiera en nuestra sociedad. Puesto que la ciencia, tal y como hoy la entendemos, era una cosa nueva, moderna, la sospecha contra ella tuvo que forjarse de una manera consciente y novedosa. El personaje que la literatura creó para expresar sus múltiples sospechas hacia la ciencia, y hacia los deseos que hay detrás de ella, tiene un nombre: se llama Fausto. Quizá este personaje nos enseñe a leer bien este fenómeno social, como antes hemos intentado leer bien el hecho masivo de la publicidad.

Como tal, la de Fausto es una leyenda alemana que se hizo popular en los días mismos en que Kepler configuraba la nueva ciencia de la astronomía. De leyenda pasó a ser obra de arte de la mano de Christopher Marlowe, un autor de teatro de la Inglaterra de finales del siglo XVI, al parecer maestro de Shakespeare y espía de la reina Isabel. Luego fue retomada por Goethe, el gran autor alemán del siglo XVIII, que fue escribiendo la obra al compás de su vida, proyectando en el personaje la totalidad de su experiencia. Hasta tal punto fue así, que sólo acabó la obra en los meses anteriores a su muerte. Después, el tema ha sido objeto de todo tipo de revisiones musicales, teatrales, novelísticas. Grandes autores se

han ocupado de esta leyenda, desde Charles Gounod, un músico francés del siglo XIX, a Paul Valéry, uno de los más importantes escritores franceses del siglo XX. También se ocupó de él un autor español del siglo XIX, Juan Valera, e incluso en el siglo XVII Calderón hizo un auto sacramental sobre la figura. La última gran aproximación a este personaje fue obra de un novelista alemán tan importante como Thomas Mann, quien mostró en ella su denuncia del nazismo a través de esta mítica figura atormentada, para la cual utilizó la biografía de Nietzsche.

He dedicado tanto espacio a describir los autores que se han ocupado de este personaje, para demostrar que pertenecen a todas las épocas y lugares. Fausto es un personaje europeo, de la misma manera que la ciencia es una realidad europea. Que cada época haya sentido necesidad de dar su versión de este héroe, significa que desde siempre se ha sentido esa desconfianza hacia la ciencia que este personaje representa y expresa. Todos estos autores han visto en la ciencia cosas diferentes de las que eran habituales y han considerado que en ellas había ciertos peligros sobre los que era preciso llamar la atención.

Hay una versión en cine de esta leyenda que me parece encantadora y sencilla, con ese punto de teatralidad magnífica del arte francés. La rodó René Clair por el tiempo en que acabó la segunda guerra mundial y se llama *La belleza del diablo*. Además tiene la ventaja de mostrarnos a un actor inmortal, aunque hoy olvidado, Gerard Philippe, el más francés de todos los actores del siglo XX, el ideal de gracia, sencillez, inteligencia y elegancia en el que se veía aquella nación que venía de pasar la peor guerra, la segunda guerra mundial, y la ocupación nazi. La película es un cuento moral, como tantos otros rodados por este director. Pues bien, en este film se dan cita de una manera muy eficaz todas las sospechas que el ser humano levanta contra la ciencia. Lo hace desde la primera escena, en que vemos al protagonista, un científico cansado y viejo, hasta la penúltima, en que el mundo queda reducido a cenizas —un escenario propio de la guerra que acababa de terminar—, devastado por los violentos artefactos de la técnica militar. La historia surge de esta primera escena: al final de una vida entregada al saber, la Universidad reconoce la dedicación a la ciencia del profesor Fausto. Pero él ya es demasiado viejo para entender ese acto en su honor, se duerme en su asiento y, cuando tiene que dirigir las palabras de agradecimiento, se despista y se va de la sala, confundido y desorientado. En ese momento de recibir el homenaje, Fausto ha recorrido su vida y la ha visto decepcionante y desgraciada. Quizá contribuyó a desentrañar algún misterio de

la naturaleza, pero es casi seguro que en el día de su homenaje su descubrimiento ha sido superado por algún discípulo. Así que, en un momento de lucidez, Fausto se pregunta si la vida entregada a la ciencia ha merecido la pena y si ese esfuerzo continuo por investigar no habrá secado hasta las raíces el verde árbol de la vida, la vida sencilla de los sentimientos, del amor, de la amistad, de la jovialidad, del arte. En realidad, el anciano Fausto está hundido en la más estéril desdicha, en medio de compañeros envidiosos y de escasa generosidad.

La dedicación absoluta a la ciencia, al conocimiento puro de la realidad, es fuente de desconsuelo y de pena: ésa es la primera escena de la película. La vida humana es algo más que la ciencia, y dedicarnos sólo a ella nos lleva a desatender muchas otras facetas de la vida, como los sentimientos de amistad, de alegría, de amor, de justicia, de solidaridad o de creatividad. Además, para hacer ciencia tenemos que entregarnos a la Universidad, el último sitio donde crecen los sentimientos naturales entre las personas y donde, a menudo, todo es vanidad, egolatría y competencia cínica entre compañeros. En el otro lado de la balanza, para compensar esta pérdida, sólo tenemos algún descubrimiento que pronto será superado, algún detalle nuevo de la realidad que pronto pasará a formar parte del conocimiento de todos, un teorema matemático nuevo y abstracto que quizá lleve nuestro nombre, y cosas así. Fausto sopesa los dos platillos y comprende que ha entregado su vida entera a cambio de bien poco. Pero la ciencia, como conocimiento puro, no puede darnos más. El hombre, científico o no, vive pocos años y la realidad cuenta su tiempo por miles de millones de años. Así que la finitud humana aquí es insuperable: sólo podemos abarcar con nuestra vida un tramo muy breve del tiempo del mundo. Nuestro conocimiento no puede agotar la realidad. Sólo un pequeño fragmento está a nuestro alcance. Ese pequeño fragmento es el único que recuerda Fausto y por eso le parece apenas nada, comparado con la pérdida de todas las demás dimensiones de su vida. Su ilusión, su deseo inicial, sin embargo, fue otro. El obstinado, el desesperado Fausto pretendió entregar todo su tiempo a la ciencia, pensando penetrar todos los secretos de la naturaleza, implicándose en un tarea sobrehumana, como si en el tramo final de su vida pudiera aferrar el mundo entero. Ese deseo, fracasado, es el que ahora le hace sufrir.

Si el científico fuese sensato, habría medido mejor su entrega a la ciencia y no habría adorado en exclusiva a un dios que podía darle tan limitadas satisfacciones. Debería haber dedicado también su tiempo a las otras facetas de la vida humana y ahora no se presentaría con las manos tan vacías a ese tribunal que, en la mente de

cada uno, pronuncia la sentencia acerca de si nuestra vida ha merecido la pena o no. Justo porque en ese tribunal Fausto ha quedado sentenciado como desdichado, infeliz y engañado, está dispuesto a darse una segunda oportunidad, a vivir una nueva vida. Aquí es donde la historia de Fausto se complica. Como en las viejas leyendas, Fausto está colocado entre dos caminos: uno le lleva a disfrutar del amor y de las relaciones humanas naturales y libres, a vivir de acuerdo con la naturaleza de las cosas. Esto queda simbolizado en la película por un campamento de gitanos, sinónimo de vida alegre y sencilla. Otro camino, por el contrario, le lleva al pacto con el diablo para que le ofrezca tiempo de nuevo, una nueva juventud para que la ciencia que practicó durante toda su vida pueda prolongarse todavía más y así rendir sus frutos. El diablo le dará un tiempo vital que será tan amplio como el tiempo del mundo. Así su afán de conocimiento podrá realizarse.

La historia de Fausto no es precisamente la historia de alguien sensato. En lugar de reconciliarse con su vida, de resignarse a su equivocación y de disfrutar del sencillo tiempo que le quede, Fausto quiere insistir en su pasado y reclama más tiempo y poder para que su ciencia perfecta le pueda resarcir de tanto sufrimiento personal. Aquí está la clave del asunto y la clave de nuestro problema, porque aquí se revelan los deseos más profundos de ese científico ideal. Fausto cree que su amargura se debe a que su ciencia ha sido conocimiento puro, investigación de los misterios de la naturaleza, teoría. Ahora —olvidando el campamento cíngaro y la dulce muchacha que por un instante le sedujo—, transformado por el diablo en un joven perenne, busca una alianza entre su ciencia y un poder sin límites. Su ciencia estará al servicio de ese poder. Ahora su ciencia será sobre todo construir una técnica. Esto —eso cree— le permitirá conquistar la felicidad que ha perdido. Esa juventud perpetua y ese poder sin límites de la ciencia-técnica es el fruto de su pacto con el diablo; esto es: la expresión de su deseo profundo y la seguridad de su realización. De una ciencia pura, él pasa a ser el apóstol de una ciencia que organiza la técnica y que da poder social. El diablo, la figura más temida en toda la Edad Media, promete lo que la ciencia-técnica ofrece al ser humano: ser inmortales y poderosos. De esta manera, la ciencia-técnica responde a ciertos deseos que hasta ese momento atendía la religión.

Sin ninguna duda, la ciencia-técnica no ha cumplido plenamente sus promesas hasta el momento. Como Fausto, los hombres siguen muriendo y el poder técnico, incluso el mayor, no puede ocultar cierta impotencia en general. La técnica no ha podido impedir que la última nave americana Columbia estallase en una bola

de fuego, llevando a la muerte a todos los tripulantes. Cuando acaban de lanzar sus precisas bombas teledirigidas, los soldados americanos, a pesar de toda su técnica, tienen que enfrentarse con bayonetas a los soldados de Bagdag, hombres con hombres, miedo con miedo, igual que en las guerrillas españolas de 1808. A la hora de la verdad, la ciencia no ha transformado los hechos elementales de la naturaleza humana: el carácter mortal, frágil, temporal del cuerpo humano; el carácter sensible de nuestra mente, llena de sentimientos, de afectos, de inseguridades, de angustias y de miedos. Sin embargo, nosotros seguimos creyendo las promesas de la ciencia-técnica, que no deja de ofrecernos más vida y poder. A nuestra manera, todos somos discípulos de Fausto. Todos nos seguimos creyendo la idea de la ciencia moderna que él funda.

La razón de que lo hagamos así es sencilla: la alianza de la ciencia con la técnica ha producido un progreso apreciable para la humanidad. En la medida en que progresemos, en que resulte evidente la mejora de poder y de vida de los seres humanos, creeremos en aquella promesa. Al fin y al cabo, como dijimos en el capítulo anterior, lo decisivo no es el deseo, sino el esfuerzo por conseguirlo. Es por eso sensato seguir creyendo en la ciencia e imaginar que nuestro deseo de más vida y de más poder se cumplirá al final, cuando la ciencia y la técnica hayan penetrado todos los misterios de la naturaleza y sean capaces de garantizar el ansia de algo parecido a la inmortalidad del ser humano y del dominio de todas las condiciones naturales de nuestra vida. Nadie disfrutará de este instante final, pero como vemos que caminamos en esa dirección, seguimos esforzándonos en la ciencia y la técnica. Nadie es Fausto, pero la especie humana es un poco como él. Siempre hay nuevos jóvenes que sustituyen a los viejos en ese combate por el conocer y el poder técnico. Las promesas siguen en pie porque, aunque no se logren cumplir del todo, se logran poco a poco mejoras. Pensemos, por ejemplo, en un enfermo de sida: sabe que sus medicinas no lo curarán del todo, pero cree en ellas porque día a día se ve mejor y, así, puede seguir soñando que quizás todavía tenga tiempo de ver el invento de una medicina definitiva. Los hombres modernos, que no tienen mucho que perder, prefieren esas mejoras, aunque humildes, a destruir el sentido de su vida. Por eso es tan importante que nunca se tenga la sensación de que el progreso ha llegado a sus límites. El día que eso suceda, el día que la especie humana intuya que ha llegado al límite de su progreso, se perderá la tensión y el esfuerzo, las energías del hombre no se lanzarán hacia un futuro abierto sino que se tornarán hacia sí mismo, en un mundo asfixiante, donde el mayor poder se habrá de conseguir contra los de-

más. El futuro entonces será una amenaza y el ser humano se volverá contra el ser humano como única forma de luchar por la supervivencia. Así que, en cierto modo, la creencia en la ciencia y en el progreso técnico estabiliza al hombre y le ayuda a vivir con la creencia de un futuro abierto. Mientras esto suceda, el tiempo será significativo y deseable. Todos anhelamos el futuro cargado de novedades y así hacemos soportable el paso del tiempo, que de otra manera sería terrible. Y sin embargo, Fausto está permanentemente atravesado por la tristeza y la melancolía. ¿Por qué?

2. La condición humana y la ciencia

La leyenda de Fausto tiene la ventaja de que nos dice qué hay detrás de la ciencia, los aspectos humanos y los deseos sobre los que se construye. Si vamos a los libros de introducción a la filosofía que responden a los temarios habituales, se nos habla del conocimiento científico, de su estructura lógica, de la inducción y de la deducción, de la realidad, del materialismo y del espiritualismo. Todo esto, que es muy antiguo, es muy secundario y oculta lo que hay detrás de la ciencia, olvida eso que la leyenda de Fausto quiere poner de manifiesto: que el hombre occidental habría abandonado hace mucho tiempo la empresa científica y la curiosidad por el estudio de la realidad, la ciencia contemplativa de la Edad Media, si no existieran esas promesas de inmortalidad, de felicidad y de poder sobre el mundo, promesas que antes atendió a su manera la religión y que hoy se supone que debe cumplir la ciencia. En realidad, quiero decir que si no hubieran existido esas promesas bien interesadas, la ciencia moderna no habría comenzado ni se habría fortalecido. Francis Bacon, un hombre que vivió justo por la misma época de Christopher Marlowe, y que fue el verdadero fundador del programa científico moderno, quería sencillamente convencer al hombre de que sólo la ciencia le permitiría algo parecido a ese regreso al paraíso del que había sido expulsado, según le informaba la religión. La ciencia, en cierto modo, sustituía a Jesucristo y era la verdadera encarnación de Dios en la tierra. En algunas versiones antiguas de Fausto, como en una realizada por el director de cine alemán F. W. Murnau en los años 20, Fausto, en la cima de su poder científico, es aclamado como un profeta y, en cierto modo, un mesías. En cierto modo, Fausto es la revisión moderna del mito de Prometeo. Puesto que el hombre ya no creía en el regreso al paraíso celestial, ni poseía el poder divino de los nombres creadores de las cosas, debía edificar un paraíso artificial con

sus propios nombres, con sus teoremas, sus leyes y sus números. Debía organizar un código de nombres coherente, en el que sus significaciones no fueran contradictorias entre sí, que resultara fácil de identificar y de usar, en el que pronto se percibieran las incoherencias. Con ese código de nombres, el ser humano debía recorrer la naturaleza, identificar a todos los seres, apreciar los casos coincidentes y los casos dispares, los constantes y los variables. Gracias a ese código de nombres coherentes, la naturaleza se podría organizar bien, destacando las cosas iguales respecto de las diferentes, las anteriores y las posteriores, fijando con sus nombres el movimiento de causas-efectos continuo de la naturaleza. Relacionando estos núcleos de observaciones más constantes con las notas variables, se podría hablar de cosas y de propiedades, de causas y de efectos, de sucesos y de simultaneidades. Sin duda, la aspiración a conocer las causas albergaba la clara idea de que el propio hombre pudiera controlar la producción de los efectos a su antojo y deseo. Esto es lo que está detrás de la deducción y de la inducción. La primera controla el propio código de nombres y leyes forjado por el hombre. La inducción controla las cosas e individuos naturales nombrados por aquellos nombres y regidos por las leyes. En todo caso, deducción e inducción eran formas de controlar los nombres y la realidad.

Ése es el origen de la ciencia. Pensar que la ciencia ha aspirado a conocer el ser, es proyectar sobre la ciencia moderna las categorías del mundo medieval, basado en la contemplación. La ciencia moderna no deseó la contemplación: Descartes prometió al hombre la salud perfecta y con ella la inmortalidad; Bacon aseguró que él sabría provocar los frutos de la naturaleza y ponerlos a disposición del hombre; Galileo deseó mejorar con sus estudios de móviles la balística de la época, controlando la trayectoria de los proyectiles, proponiendo a los arquitectos nuevos problemas a la hora de construir muros capaces de resistir esos disparos, y Leonardo imaginó muchas mejoras de las técnicas de transporte disponibles. Incluso aquellos hombres que se dedicaron al conocimiento de los cielos, sus leyes inmutables y su orden perfecto, fueron movidos por el anhelo de asegurar que Dios no nos había abandonado en un mundo extraño y caótico, sino que nos había legado un mundo ordenado. Fueron en cierto modo impulsados a esta forma de ciencia por la necesidad de admiración de Dios y por tomarse en serio la creencia de que estábamos hechos a su imagen y semejanza. En el fondo, se trataba de una ayuda contra las angustias de una soledad radical que hoy, mejor preparados, conocemos y asumimos demasiado bien.

Como vemos, la ciencia es una empresa humana y dice más del ser humano que de la realidad. Por mucho que ella nos descubra cosas, el hombre mismo que la impulsa y la produce, con sus anhelos y sus ansias, es tan importante como lo que ella misma nos dice de las cosas. Ahora bien, ese hombre se queda más acá o más allá de la ciencia, la hace y la usa, pero no forma parte de ella. Así que puede ser que conozcamos mucho de la realidad, y podamos hacer muchas cosas en ella, y nos olvidemos de nosotros, escapando a nuestro propio control los deseos y anhelos que ponemos en la actividad científica. Esos deseos y anhelos están determinando no sólo la actividad científica, sino su papel general en nuestra sociedad y el sentido que tiene en nuestras vidas. Cuando pensamos en todo esto, nos damos cuenta de que entre las preguntas y aspiraciones del ser humano y las respuestas de la ciencia, siempre habrá un abismo.

Las dimensiones humanas de la ciencia son decisivas para entender el significado de esta institución social. En la medida en que la ciencia responda a necesidades y deseos humanos muy profundos, no podrá ser desarraigada de nuestro mundo. Pero en la medida en que seamos conscientes de esas necesidades y sentimientos que nos llevan a la ciencia, estaremos en condiciones de controlar las inclinaciones del Dr. Fausto hacia la omnipotencia. Produciremos ciencia porque nuestro mundo no se entiende sin ella y porque nosotros mismos no podemos dejar de comprendernos como investigadores y curiosos y como seres muy frágiles y necesitados de un cierto control sobre la realidad. Pero no haremos de ella un sustituto de la religión, ni proyectaremos sobre ella la pasión desmedida de querer ser inmortales ni omnipotentes.

Según todo lo que sabemos, el hombre es un ser azaroso y solitario en medio de un inmenso universo. La probabilidad de su existencia es muy baja. Sabemos que las condiciones que hacen posible la vida humana son casi irrepetibles en el cosmos. Sabemos además que lo único que nos preserva de la catástrofe estelar es la propia insignificancia de nuestro planeta y nuestra misma improbabilidad. Pues sabemos que el espacio estelar queda atravesado por millones de bombas, por aerolitos gigantes, que no impactan en la Tierra porque es demasiado pequeña para atraerlos. La misma improbabilidad de que existan el hombre y la Tierra, es la que impide que algún proyectil celeste se dirija hacia ella. Esto produce en nosotros una sensación de soledad cósmica que, cuando lo pensamos bien, es difícil de soportar. Podemos mirar el cielo estrellado a simple vista y podemos hacerlo con telescopios potentes. El caso es que siempre veremos lo mismo: nuestra soledad en medio de los espacios infinitos.

Fundar una religión sobre esta sensación es muy difícil, aunque eso es lo que hizo hace mucho tiempo Blaise Pascal. Podemos pensar que la ciencia, con su revolución médica, nos ha entregado treinta años más de vida. Ése es el resultado de su empeño por hacernos inmortales. Pero ¿qué son esos treinta años más de vida comparados con esos tiempos infinitos, de los que nos llegan noticias cuando descubrimos una estrella lejana que, muy posiblemente, ya no exista en el momento en que la vemos? Así que, finalmente, para asegurar un poco nuestra existencia, tenemos necesidad de conocer la realidad, de producir un entorno fiable, de superar el azar que en el fondo nos rodea. Esa inseguridad es la que la ciencia y la técnica desean reducir porque ya no la reduce la creencia en Dios. Justo porque la inseguridad en sí misma es insoportable, nos resulta necesaria una ciencia como institución, que nos ofrezca seguridades de que podemos dominar hasta cierto punto los ingentes peligros que nos acechan por doquier. Pero leeríamos mal la institución de la ciencia-técnica si pensáramos que, al estabilizar de manera tolerable las condiciones de vida humana, en el fondo nos encaminará hacia un mundo sin muerte y en el que el hombre fuera omnipotente. Leeríamos mal la ciencia si la viéramos como la respuesta a la viejas promesas de la religión e hiciéramos de ella una religión misma.

3. Perdidos en el tiempo

Por eso, no debemos exagerar lo que sabemos. Nuestro sentido de la realidad depende de nuestra noción de sucesión y simultaneidad. Si alguien nos dijera que está jugando al fútbol y estudiando al mismo tiempo, o que tiene el brazo roto y sano, o que ha muerto pero vive, le diríamos que no entiende lo que significa estudiar, jugar, estar sano y enfermo, vivir y morir, que no tiene una noción apropiada de lo sucesivo y de lo simultáneo, de lo que puede ser al mismo tiempo y de lo que puede ser sucesivo. Éste, por tanto, no sabe hablar bien de la realidad. No maneja bien el sentido del tiempo. Dos sucesos contrarios no pueden ser reales a la vez respecto de la misma realidad. Un jarrón no puede a la vez estar intacto y roto. Para poder decir que ambos enunciados son verdaderos, deben describirse como sucesivos, saber cuál fue antes y cuál después, e indicar las causas y los efectos. Si conocemos esas causas, controlamos los efectos deseados. Si alguien dice que una cosa presenta estados contrarios, ése es un criterio para rechazar la verdad de su enunciado sobre las cosas del mundo. De la misma ma-

nera, la contradicción es el criterio lógico que excluye la verdad de un juicio y de esta forma regulamos las relaciones entre nuestro código de nombres. Si digo que un círculo es cuadrado es que no sé lo que significa ni círculo ni cuadrado y digo algo lógicamente imposible. Si digo que las vidrieras rotas de la catedral reproducen muy bien las figuras de la Pasión de Cristo, sólo será verdad si quiero decir que esto es lo que sucedía antes de estar rotas, o después de ser restauradas, pero no puedo querer decir que simultáneamente estuviesen rotas y representaran bien las figuras de la Pasión.

Este ejemplo de vida cotidiana nos pone delante de lo lejos que estamos de saberlo todo, aunque sepamos muchas cosas. Esos controles de simultaneidad y sucesión de lo que existe, que nos hacen familiar el mundo cercano, no podemos proyectarlos al cosmos. Así confesamos que el cosmos no es nuestra casa ni es familiar. En efecto, esto tan elemental, qué cosas se suceden y qué cosas son simultáneas, no puede decirlo la ciencia respecto de la totalidad de las cosas del cosmos. Por ejemplo, respecto a la observación del cielo estrellado, no podemos decir que sea simultáneo en este momento. Y por eso mismo no podemos en el fondo decir qué es lo que está ocurriendo ahora mismo en todo el universo. Ahí nuestras herramientas y nuestros conocimientos chocan con sus límites. Y esto nos produce una inquietud considerable. Vemos una nueva estrella, la XR25, que está lejos de nosotros miles de millones de años luz. La luz nos ha llegado ahora. Pero como ha tardado miles de millones de años, puede ser que la estrella mientras tanto haya desaparecido. Para saber si ha desaparecido o si existe *ahora*, tendríamos que esperar todavía y regresar dentro de esos miles de millones de años para comprobarlo. Quizás la estrella existía antes de que la Tierra estuviera formada y ahora nos llega su noticia, cuando ella quizá ya no existe. La cuestión es que no podemos decir que sea verdad que la estrella XR25 exista *hoy*. Pensemos en lo siniestro de un mundo en el que ahora vemos cosas que ya están muertas. Imaginemos que los cuerpos que cruzan a nuestro lado son las imágenes brillantes de cuerpos que existieron, imágenes que nos llegan ahora. Nuestra sensación de habitar una fantasmagoría sería terrible. Puede que eso suceda en relación con el cosmos.

Es más, la galaxia más lejana ha podido desaparecer entera y el cosmos puede estar desmoronándose dentro de un inmenso agujero negro y nosotros no saberlo todavía, pero saberlo mañana o quizá nunca. Pero nada evitará que, en verdad, estemos caminando a velocidades ingentes hacia ese agujero negro, para ser devorados por él. Tener la sensación de que cosas que vemos quizás ya no existen y de que quizá en algún sitio un agujero negro se dirige ha-

cia nosotros para engullirnos, no es muy tranquilizador. Podemos hablar del cosmos y quizás en los límites de ese orden puede estar produciéndose el caos más espantoso, esa inmensa y creciente mole de materia negra tan densa que poco a poco puede ir atrayendo estrellas y galaxias, devorándolas, acercándose hacia nosotros a un ritmo vertiginoso, aunque nos alcance dentro de... millones de años. En este caso, nos damos cuenta de que sólo estaríamos protegidos de ese final por la invisible barrera de tiempo que nos separa de ese informe agujero negro de creciente densidad. Pero ese agujero negro no conoce el tiempo y así, desde cierto punto de vista, no sabemos lo que nos separa de él. En todo caso, cuando nos imaginamos todos estos escenarios, pensamos que de todo ello nos librará nuestra sencilla muerte, que entonces se nos presenta como algo deseable y familiar.

Hoy sabemos que el universo entero es un suceso, tiene principio y tendrá fin. Mas lo peor es que no tenemos una escala unitaria de tiempo para establecer lo que en estos momentos es simultáneo en el universo. Lo simultáneo se da en un arco de universo muy estrecho, quizás el estudiado por Newton respecto al sistema solar. En el universo estudiado por Einstein ya no hay simultaneidad. Tenemos pequeños escenarios cósmicos donde podemos hablar de sucesión y de simultaneidad, de causas y efectos, de verdad y de mentira, de cosas contrarias. Pero no tenemos el escenario de todos los escenarios, la sucesión única respecto a la cual podamos decir que todo lo demás es simultáneo o no. En suma, no estamos en este universo como en casa. Vivimos así sobre un fondo de ignorancia insuperable.

Y eso aumenta la sensación de peligro. Además sabemos, según nos dice la termodinámica, que este suceso que es el universo camina hacia la entropía; esto es, hacia un estado de desorden creciente, de enfriamiento general, quizá otra forma de hablar de esos agujeros negros en los que toda la materia desaparece devorada por su propia fuerza que le empuja hacia el centro, como un calcetín rojo que al darle la vuelta desapareciera en el negro más oscuro, tragándose a sí mismo. Curiosamente, no tenemos otras palabras para representarnos lo que sabemos del cosmos que las viejas palabras de los estoicos, quienes ya hablaron del universo como de un gran animal, con su nacimiento y su muerte. Lo único que nos conforta es que esa muerte del universo queda muy lejana en comparación con el tiempo de cada uno de nosotros. Sin embargo, la inquietud nos vuelve cuando nos damos cuenta de que lo que de verdad nos protege de la muerte del universo es nuestra propia muerte anterior. Entonces dejamos de mirar lo que no podemos

dominar para ver qué podemos hacer con lo más pequeño, con nosotros mismos, con el ser humano.

Pero en este terreno no lo tenemos más fácil. Nuestro tiempo es muy breve en comparación con el tiempo del cosmos. Pero ambos están atravesados por nacimiento y muerte, por tiempo, sucesos e historia. Hablamos del cosmos como hablamos de nosotros. En una palabra, después de muchos siglos de luchar contra el mito, no podemos hablar de la realidad en términos muy diferentes de los que emplearon los antiguos. Cuando la ciencia quiere hablar no de un resultado especializado, concreto, sino de sus resultados en general, para hacer visible su imagen del mundo, apenas puede dejar de mirar a la mitología y a las grandes construcciones filosóficas que, de manera constante, atraviesan la historia. Pero la cuestión decisiva es que no podemos imaginar la función de nuestro tiempo dentro del inmenso tiempo del cosmos. Nuestro tiempo no es relevante para el cosmos. Más bien, cada una de las vidas humanas, y de los tiempos que viven, son detalles insignificantes en el tiempo del mundo. Ninguna estrella se detiene para contemplar nuestros deseos, nuestros sufrimientos, nuestras tragedias. Indiferente, el cosmos sigue girando y nosotros vamos perdidos por él, sin saber a ciencia cierta qué es lo que está pasando ahora y si llegaremos algún día a saberlo. Esto es lo que ya se decía en el tiempo de los estoicos y es lo que en el fondo piensan los científicos que con sus batas trabajan en los laboratorios, una vez que dejan de hablar de los experimentos concretos y de sus investigaciones precisas. ¿Se comprende la fortuna que, en un universo así, podía tener la predicación de que existía un Dios, un Padre, que velaba por la vida de cada uno de nosotros? Al quedarnos sin él, como dijo Nietzsche, una vez que ese Dios ha muerto, el hombre busca ser su propio Padre, protegerse a sí mismo, velar por sí mismo con las herramientas de la ciencia y de la técnica. La mejor manera de reconocer esa muerte de Dios es que el hombre moderno ha querido sustituirlo.

4. Lucha

Así que nosotros, seres mortales, atravesamos durante unos breves años de vida este inmenso cosmos que, como un gigantesco animal, también va camino de su muerte. Lo único alentador es que los millones de años de los procesos cósmicos son tan desproporcionados respecto a nuestros pocos años de vida que, en el fondo, nos resultan indiferentes. Pero estos pocos años de vida provocan el anhelo, el deseo y el ansia de tener más tiempo a nuestra disposición.

Ése es el deseo que atiende Mefisto, el diablo de Fausto, y la ciencia-técnica. Sin embargo, en todos los pactos con el diablo de los que tenemos noticia, siempre se acaban produciendo también catástrofes. En eso se parecen a los cuentos que hablan de los deseos. Se parecen porque en el fondo hablan de lo mismo. En el mito de Fausto, la catástrofe sería no reconciliarse con los límites de la vida y de la muerte. Así que será mejor confiar en nuestra condición de mortales y pensar que llega un momento en que el ser humano comprende que le toca emprender el camino de la muerte. Por mucho que la haya visto lejana en muchos momentos de su existencia, llega un momento oportuno en que en cierto modo la desea. Freud habló de un instinto de muerte que consiste en la capacidad que tienen los seres vivos de saber que su camino a través de la vida se ha agotado. Kant, de una manera muy similar, para despejar el miedo que le tenemos a la muerte, dijo que todo lo que se debía suponer en quien estaba dando el último suspiro y exhalando el último aire de su pecho era un profunda sensación de alivio.

Los dos filósofos citados, como ya lo hiciera el griego Epicuro, querían que el hombre mirara cara a cara a su condición mortal, sin miedos. Pensaban que, de hacerlo, no esperaría tanto de la ciencia. Respecto a ciertas cosas, como el deber, la felicidad, el amor, la justicia, la bondad, la belleza, sobre todo esto, la ciencia apenas puede decir nada. Pensar en ello es otra forma de hacer relativo su valor y, con ello, su imagen del mundo. Y necesitamos hacerlo si queremos que la imagen de la ciencia no sea la única que domine nuestra vida ni su palabra sea la única palabra. Pues esta imagen que nos ofrece la ciencia es unilateral y discutible. De hecho, no podemos tomarla al pie de la letra. Cuando dejamos de contemplar el cielo, y dirigimos nuestros ojos a la tierra, nos damos cuenta de que no sólo el cosmos entero es un suceso, sino que el hombre también lo es. No sabemos cuál es el origen de la vida. No sabemos si se formó en las inmensas presiones oceánicas, en las simas marinas, donde el carbono se sometió a condiciones y temperaturas capaces de forjar cadenas de aminoácidos estables y configurar virus, o si un pequeño meteorito, al entrar en una atmósfera de más densidad, produjo un chispazo de vida con las materias orgánicas que portaba. A partir de entonces se expande la llama de la vida en minúsculas células, como si fueran pequeñas estrellas animadas. Los creadores de mitos de la Antigüedad, a la hora de la verdad, sabían de este hecho, de este origen, tan poco como nosotros, aunque nosotros podamos describir mejor el suceso bioquímico de la vida y seamos capaces de analizar todos los elementos químicos que allí tuvieron que darse cita. El caso es que, desde que esos vi-

rus empezaron a reproducirse y evolucionar, hasta formar al hombre, han debido de pasar millones de años dominados por las inundaciones, los terremotos, las catástrofes de todo tipo, las tragedias anónimas en las que han debido morir millones de seres vivos. En todo este tiempo, no han cesado de producirse luchas orgánicas de todas las especies, con sus millones y millones de muertes y de tragedias, todas ellas decidiendo siempre al superviviente y el procreador. Así que, cuando miramos a nuestro pasado, no es más alentador lo que vemos que cuando miramos al cielo estrellado. Desde cierto punto de vista, todo es la misma amenaza.

De hecho, que existe la lucha por la vida no nos lo tienen que decir los científicos. Esa imagen la hemos llevado nosotros a la ciencia. Trabajamos con ella y es nuestro aporte biológico. Lo sabemos desde siempre, desde que eliminamos a las alimañas de los bosques, desde que nos refugiamos en las profundas cuevas para escapar a la tensión perenne de vigilar la sabana, desde que sometemos a los grandes mamíferos, desde que cazamos y seleccionamos las razas animales, desde que esquilmamos los mares y nos quedamos, poco a poco, como el único ser vivo sobre la tierra, el único señor. Tras este proceso, existe la misma compulsión que en Fausto: querer tiempo y poder. Eso es lo que se logra sobreviviendo. Como si supiéramos que alejar la muerte es lo que garantiza ambas cosas, nos dejamos dominar por la idea de que necesitamos más tiempo en la tierra, y nos disponemos a llevar a cabo todo lo que sea necesario para hacer más larga nuestra vida en ella. En el fondo este argumento vale, quizá con la misma desnudez, cuando nadie mueve un dedo para impedir que millones de seres humanos se hundan en la muerte, rápida, vertiginosa, en la infancia, en la primera juventud, carentes de todo, de agua, de medicinas, de alimentos. Es como si en el fondo asumiéramos que eso es tan inevitable como una ley de la naturaleza, la consecuencia de la lucha profunda que la vida combate en esta tierra, como si en sus entrañas cada uno supiera que todo es lucha y violencia y todos fuéramos para los demás otras tantas amenazas.

Todo en la ciencia nos habla de lucha, de búsqueda de tiempo y de poder. Miremos cómo la ciencia nos describe el cáncer. Una célula, que de manera normal juega dentro de un sistema de células, produciendo una tarea orgánica, se rebela contra su función. En principio, esta célula tendría un tiempo de reproducción y de muerte. Pero se torna cancerígena porque se rebela contra este tiempo y, de manera extraña, empieza a reproducirse mucho más que sus vecinas, como si tuviera miedo a desaparecer, como si hubiera perdido su instinto de muerte. Así, un tejido que tenía una función co-

mienza a ser devorado por las células indisciplinadas que no han querido entregarse a su muerte. Su voracidad es ingente y su voluntad de ocupar un espacio mayor al que tenían reservado al principio produce la muerte del organismo. Veamos cómo el científico nos describe la forma de conducta de los virus: todo es estrategia, todo es planificación. Es como si el virus tuviera un código de nuestro organismo y se lanzara inmediatamente contra nuestras defensas más secretas. Además, es un ser oportunista, sabe dormir esperando su ocasión, cuando el organismo esté bajo de defensas; sabe atacar el sistema inmunológico. Además, sabe camuflarse, diferenciarse, mutarse para pasar desapercibido por el organismo al que ataca. Muchas veces parecen seres inteligentes y, en cierto modo, lo son, como lo son los depredadores con sus víctimas. La ciencia habla en un inmenso lenguaje de violencia, de lucha, de poder, de estrategia: toda esa metafórica no la ha producido la ciencia. El hombre la ha llevado con él a la ciencia. Ahí se amontonan las precompresiones de nuestra propia vida, creencias que no podemos dejar de proyectar sobre la realidad. No son resultados de la ciencia, sino las categorías, las anteojeras con las que nosotros vemos qué es un resultado científico. La ciencia sólo se entiende desde la conciencia de inseguridad del hombre. Es fruto del miedo. Meticulosa es la ciencia. Esta palabra significa justamente eso. Por eso no podemos reducir nuestra vida a ella.

En cierto modo, lo decisivo de esta ciencia es la promesa que tiene que contestar. El supuesto último es que el hombre está en peligro. Sus promesas le ofrecen una defensa, una estabilidad, un hogar, una mayor probabilidad de sobrevivir. La ciencia hace lo mismo que el ser arcaico pidió al mito. Miremos el mito de Prometeo. Unos seres humanos ateridos, como ese Adán y Eva expulsados del paraíso, se mueren de frío y de hambre. ¿Cómo es posible que hayan sobrevivido y dejado una gran prole? El mito organiza un relato: un ser generoso y piadoso los ha visto sufrir y ha sentido compasión de ellos. Él les ha llevado el fuego con el que podrán calentarse y cocer los alimentos, allí en las cavernas, lejos de la sabana originaria en la que el hombre estaba expuesto a todos los peligros. Desde cierto punto de vista, estamos igual que esos seres a los que Prometeo vio sufrir. Los grandes científicos han sentido piedad del hombre en general. Fausto encontró en este sentimiento una de las razones de su amor a la ciencia. Fausto, como el Prometeo moderno que en el fondo es, hurtó sus secretos a la naturaleza para proteger al hombre y, ahora, sus reencarnaciones, los nuevos científicos, hacen posible que los virus no nos destruyan, que las células cancerígenas no nos devoren, que los demás animales y plantas no

nos quiten el espacio, sino que se mantengan en los campos cultivados, y no crucen los umbrales que el hombre les ha señalado.

De todo esto se encarga el sistema científico. De todo esto y de mucho más: de prever los terremotos, de avisar de los ciclones y las inundaciones, de identificar los tornados, de detener las epidemias, de impedir las hambrunas. Nunca antes el sistema de ciencia ha cargado sobre sus espaldas con la tarea de hacer frente a todas las condiciones hostiles a la vida de la especie humana y garantizar que lo que siempre está a punto de ocurrir, la catástrofe, no ocurra. Sin embargo, ocurre. Aquí la ciencia es global y permite conocer la tierra entera, pero la técnica acude a unas partes más deprisa que a otras. Si recordamos que, durante mucho tiempo, se pensó que el poder político tenía como misión detener la ruina de las cosas y del tiempo, garantizar que las cosas se quedaran como estaban, estables —función de la que deriva la palabra *Estado*—, podemos decir que hoy el poder es esencialmente la ciencia y que la plana mayor del Estado es la institución científica. Ella produce lo más improbable, que los ingentes peligros que rodean por doquier al ser humano no lo destruyan. Que lo que es, siga siendo. Eso es lo que en cierto modo la ciencia produce. Por eso la ciencia es poder, como sabía Fausto. Produce poder y se produce desde el poder. Es la misma cosa. Pero la vida del ser humano es algo más que poder, algo más que miedo. Reducida a esto, quizá la vida sería una pesadilla. Protegemos la vida para vivir, y para vivir bien. La protección implica que la vida merece la pena. Pero la actividad encargada de la protección no puede ser la que rija la vida en su totalidad. De otra manera tendríamos la experiencia de Fausto: una vida protegida, pero vacía.

5. Construir la casa del hombre: el final de la ingenuidad científica

La ciencia no sólo quiere conocer la realidad sino producir efectos en ella. La ciencia es técnica. Antes se decía que la técnica era la ciencia aplicada. Esto no es verdad. Ahora no hay posibilidad de diferenciar entre la ciencia y la técnica. Y no la hay porque se ha acabado la relación ingenua con la naturaleza como forma de producir ciencia. Antiguamente, el hombre curioso, el Tales de la historia de nuestro primer capítulo, miraba al cielo, espiaba sus movimientos, trazaba mapas estelares, dibujaba las constelaciones, medía las mareas, observaba los animales. Si alguien se hubiera acercado a él y le hubiera preguntado ¿qué miras?, lo hubiera cogido de la mano y le hubiera señalado la reali-

dad: «Eso», habría dicho. Esto pasaba incluso cuando alguien en el siglo XVII cogía agua de una charca y miraba a través de un microscopio: allí, en medio del líquido un poco amarillento, veía cómo nadaban las bacterias, las amebas, los seres microscópicos. Lo mismo pasaba cuando Galileo veía las lunas de Júpiter. Algo que no se veía a simple vista, era contemplado a través de aquellos artefactos. Era emocionante. Parecía que, con aquellas lentes, el hombre pasara a tener unos ojos multiplicados, pero no le cabía duda de que aquellos animalillos invisibles nadando en la charca asquerosa eran como esos otros más grandes que vemos agitarse sobre las aguas a simple vista. Las lunas de Júpiter eran en todo parecidas a la Luna que a simple vista vemos en las noches estrelladas. La técnica nos llevaba más allá en el conocimiento de la realidad, pero en el fondo esa realidad que descubría la técnica era nuestra misma realidad. La técnica aumentaba el poder de nuestros ojos, eso era todo. Los artefactos aumentaban el campo de realidad natural perceptible. Cuando mirábamos por las lentes éramos tan ingenuos como cuando, admirados, contemplamos un paisaje por primera vez descubierto.

Estos inventos no alteraron la relación del hombre con la realidad. En lugar de la lente del cristalino del ojo, entre las cosas y nosotros, colocábamos un lente más potente, pero en todo semejante a la natural. Lo que veíamos por ella era naturaleza. Los objetos que conocíamos, las bacterias, las lunas de Júpiter no eran objetos técnicos, sino reales. Hoy las cosas son diferentes. Hoy no hay ningún Galileo tras los grandes telescopios de los observatorios estelares de Tenerife. Allí no está el científico espiando la realidad. El telescopio está conectado a un ordenador. Allí, en su pantalla y en su programa, están definidas las coordenadas de espacio-tiempo conocidas del cosmos. Si alguna señal luminosa irrumpe en esas complejas coordenadas, completamente ajenas a lo que puede alcanzar nuestra imaginación, si en ellas aparece un destello luminoso, entonces el ordenador dispara la alarma. Registra en ese momento la observación y el lugar en medio de una compleja coordenada matemática virtual y allí queda señalado el destello como una nueva estrella. Pero nadie podrá encarar el telescopio como Galileo, mirar el cielo y descubrirla. Todo lo que sabemos de ella nos lo dice esa pantalla. La totalidad de la realidad de esa estrella es y será para siempre ese destello luminoso que el ordenador registró. La realidad de esa estrella será la foto de ese momento de la pantalla del ordenador. La técnica aquí no sólo es el medio de observación de la realidad, sino también el modo de su producción como fenómeno observable. No existe reali-

dad natural: es una realidad puramente tecnificada y jamás nadie que no cuente con ese instrumento técnico podrá hacerse con la realidad técnica que es esa nueva estrella.

Lo mismo sucede con los experimentos de bioquímica. Si alguien quiere ver la composición de nuestro genoma, o de nuestros genes, nadie puede darle una indicación de ellos al margen de los aparatos técnicos que definen lo que esa realidad tiene de observable. La reducción de la realidad a la construcción técnica observable es total. No se trata de que un ser natural sea penetrado por un instrumento mejor. Es que la realidad como tal no se puede definir al margen de los aparatos técnicos de presentación y observación. Sus características no son sino variaciones precisas, medidas con los propios aparatos técnicos: las formas de coloración de un papel técnicamente fabricado son la presencia de compuestos químicos, que de otra manera no serían observables ni podrían reconocerse existentes. Así que es la propia técnica la que determina la realidad de los objetos de la ciencia, construye sus características, define sus propiedades, etcétera.

Nadie que carezca de estos aparatos técnicos estará en condiciones de conocer algo. Ni siquiera de saber que esa realidad existe y cómo existe. Y nosotros seguimos hablando de inducción y de deducción y de ciencia como si todavía estuviéramos en tiempos de Galileo, cuando lo que realmente ocurre es que una proteína es una forma de tintura en un papel especial construido al efecto, y un gen es una representación visible sólo cuando le damos al ordenador determinados parámetros espaciales acerca de ciertas moléculas de aminoácidos. Las condiciones técnicas de la ciencia determinan las propias condiciones de verdad de la ciencia: dicen qué existe, cómo existe, qué es un efecto adecuado, qué experimento es significativo y cuál no. Sólo el que use estas instalaciones técnicas, estas cadenas de aparatos, sólo quien trabaje en esos laboratorios puede aspirar a ser científico: sin los aparatos es un ser desvalido, sin acceso a la realidad. Por eso la ciencia es ya una institución, no la vieja actitud natural de una curiosidad continua. Sólo dentro de estos inmensos laboratorios, que cuestan inversiones ingentes, puede el científico relacionarse con la *naturaleza* y, sólo allí, existe esa naturaleza que dice conocer. Todo esto va más allá del problema de la materia y del espíritu, y de todas las antiguas categorías y palabras parecidas. El mundo de la ciencia sólo a distancia tiene que ver con el mundo de animales, de plantas, de estrellas y de hombres que nosotros conocemos. Antes que todo esto es un mundo de aparatos. Desde ellos se definen las cosas existentes, se reconoce la presencia o ausencia de compuestos

elementales, se establecen los resultados aceptables o inaceptables de experimentos. Ahí se ha construido un conjunto de referencias que albergan la vida del hombre, que luchan por darle seguridad y que se deben exclusivamente al propio ser humano. Ser científico es llegar allí, integrarse en esos equipos, tener la capacidad de trabajar en común, de compartir los criterios de la institución, las pautas de su trabajo, las reglas con las que esos departamentos funcionan. Si alguien quiere ser un científico solitario, entonces no ha comprendido que la ciencia es una actividad de ciertos grupos sociales institucionalizados. Es, de hecho, una acción social, sólo se ejerce dentro de una institución y, allí donde funciona bien, es además y ante todo una empresa. Triunfa cuando convence a los seres humanos de que deben sustituir el entorno habitual por un entorno científico más controlable y adecuado. Por eso siempre acaba teniendo repercusión económica.

La ciencia es técnica porque sólo a través de las técnicas son accesibles los objetos y realidades de la ciencia. Ese inmenso conjunto de aparatos sin los que la ciencia no se puede realizar es la prueba más evidente de que estamos en un sistema institucional: quien no tiene esas instalaciones no puede hacer ciencia. Si no se definen los propios aparatos, las formas de funcionar, de trabajar con ellos, si no identificamos los resultados de manera unívoca, entonces la ciencia no existe. Como en cualquier otra institución, si no se aceptan los deberes que rigen el trabajo científico, los problemas oficiales del grupo institucional, entonces no hay manera de avanzar en la ciencia. Así que ya no hay una mirada ingenua: la ciencia es lo que se hace en las instituciones científicas, en los laboratorios tecnificados. Al margen de ellos, no tienen sentido la investigación, la verificación, el experimento, el control, la verdad y la falsedad. Por eso es muy difícil que el científico siga siendo aquel viejo buscador solitario fáustico que se enfrentaba a la realidad cara a cara. El científico ha de tener desde luego ingenio, imaginación, inventiva, agudeza, independencia de criterio, pensar por sí mismo, no fiarse a priori de nada. Éstos son sus derechos. Pero el terreno donde se aplican todas estas virtudes del científico con más denuedo es el de la confección de máquinas nuevas capaces de construir la visibilidad de *realidades* científicas nuevas. Hoy la ciencia es imposible sin ingeniería. *Verum est factum*, dijo Bacon al principio de la modernidad. Lo verdadero es lo que hacemos. Nunca antes se vio tan obvia la verdad de esta premisa filosófica, que describe la sustancia misma de la ciencia y que ya estaba presente en la hora de su parto. Pues ahora es la misma realidad la que debe ser construida desde el seno del laboratorio.

Y sin embargo, no debemos engañarnos. Las proteínas existen y los genes y los *quarks*, esas partículas elementales de energía apreciables por el rastro de microcalor que generan. A pesar de todo, la ciencia sabe mantener la continuidad entre ese mundo de realidades ficticias, convencionales, virtuales, que sólo se manifiestan en las complejas máquinas de los laboratorios, y las realidades cotidianas de nuestra vida. Hay todo un continuo de estadios que permiten pasar entre aquellas realidades artificiales y las realidades llamadas hasta ahora naturales. Desde los elementos químicos, se pasa a trabajar con proteínas y luego con aminoácidos y desde aquí se pasa a trabajar con los genes, para después, en los laboratorios, trabajar con células embrionarias, con óvulos, y desde ahí con ratoncillos blancos, con cerdos, con ovejas, con todo tipo de plantas. De esas realidades que sólo aparecen en las pantallas de un ordenador, conformadas como si fueran formas perfectas de columnas retorcidas, o cristales de complejas figuraciones, se pasa a producir efectos en las realidades naturales: vacas que dan más leche, plantas de maíz que dan tres mazorcas en lugar de dos, uvas que no tienen pepitas. El hombre en poco tiempo, en el seno de su laboratorio, fuerza los procesos que tuvieron lugar a lo largo de millones de años. Lo que sucedió quizá por azar ahora sucede por la voluntad del ser humano, y además mejorado, transformado. De esta manera, abandonamos el miedo de vernos en medio de un proceso cósmico: en cierta forma podemos realizar nuestros propios mundos, nuestras propias realidades; podemos llevar a cabo un proceso conducido desde nuestra propia libertad. Lo mismo sucede con la voluntad de conocer el interior del Sol: encubre la aspiración de producir un pequeño sol dentro de la Tierra, un lugar de fusión de átomos de hidrógeno que nos dé energía suficiente e inagotable. Y así, poco a poco, el ser humano entiende que todo lo que tiene se lo debe a sí mismo. En efecto, poco a poco, es capaz de construir un medio en el que todas las condiciones de existencia se las debe a sí mismo. Éste es el sentido del reto de poder vivir en el espacio, o en la Luna. Con ello se siente más fuerte y seguro, como si así no dependiera del azar.

6. La promesa y los elegidos

Así, la ciencia nos convence de que pronto podrá configurar en laboratorios páncreas que puedan ser instalados en los diabéticos, hígados que puedan ser trasplantados en los cirróticos, pulmones que puedan sustituir los quemados por el cáncer. Por no hablar de

sustancias que puedan excitar los centros nerviosos produciendo sensaciones nuevas, inagotables e intensas en su capacidad de producir experiencias placenteras. El cuerpo entero puede ser transformado: ésa es la promesa de la ciencia, que también responde a un viejo reto mesiánico explícito en aquella frase de «Destruid este templo y yo lo reconstruiré en tres días». Lo que hay detrás de eso es la voluntad de un paraíso, la superación de la muerte, la experiencia de algo parecido a la inmortalidad, a la resurrección de los cuerpos que, de ser viejos y agotados, aparecen de nuevo jóvenes y bellos. Lo de menos es que muchas veces eso produzca la idea de que podemos usar nuestro cuerpo con plena irresponsabilidad: al fin y al cabo, se puede empezar a pensar, tendremos más de uno. Como una vez dijo Kant: por fin podremos ser irresponsables con nuestro propio cuerpo, pues la ciencia lo reparará.

Más importante es que, quizá, nuestro sentido de la identidad personal cambie. No es un azar que se cumpla con ello la idea de Descartes, según la cual el cuerpo era pura extensión y exterioridad respecto a nuestro verdadero ser, nuestra mente. Podemos prescindir de cada una de sus partes y de cada uno de sus órganos sin dejar de ser nosotros mismos. Al fin, nuestra identidad personal quedará reducida a nuestra memoria y quizás llegue el día en que, como sucede en los ordenadores, la memoria pueda ser transferida a un cerebro nuevo, como se transfiere de un disco duro a otro. De esta manera, la ciencia nos permitirá avanzar, desde luego, pero curiosamente para cumplir la vieja representación del mundo que nos ofrece la mítica reencarnación de los brahmanes indios. La demostración general de que no tenemos nada mejor que este mundo y este tiempo de vida, la apuesta radical por la inmanencia, alienta la idea de que debemos experimentar con todas las formas posible de cuerpo y de memoria, que quizás algún día podamos gastar diferentes cuerpos y construir una memoria inagotable. Entonces se tiene la sensación fáustica esencial: aumentar el tiempo, volver a la juventud. Quizás entonces la existencia sea un juego de ponerse y quitarse disfraces, de asunción de *roles*. Pero quizá ya sea eso. En realidad, ni la ciencia ni la técnica pueden cambiar nada profundamente. Sólo pueden intensificar lo que ya hay. Pero ni uno solo de los retos reales de la vida puede ser resuelto por la intensificación de algunos de sus componentes.

Así, vemos de nuevo el peligro de la sacralización de la ciencia, de hacer de ella una interpretación excesiva de su institución. Hemos de aprender a no depositar excesivas expectativas en la ciencia, como si ella pudiera resolver todos los problemas de la vida. Puede garantizar más tiempo de vida, y mejores condiciones, pero no qué

hacer con ella. Todas las promesas religiosas han chocado siempre con un asunto crucial: el hecho de que la felicidad y la dicha no estén repartidas por doquier de manera igual. Me temo que la promesa de la ciencia choca con este mismo obstáculo. La ciencia aumenta los bienes disponibles para el hombre, desde luego. Pero no logra superar el hecho sencillo de que esos bienes nuevos, producidos por la ciencia, seguirán siendo escasos. No podrán estar repartidos por igual. También la religión de la ciencia tiene sus elegidos, como el dios de los calvinistas, con quien está tan emparentada. Comprobamos de la misma manera que treinta o cuarenta afortunados al año son elegidos por el dios de la ciencia para tener un riñón nuevo, o un páncreas nuevo. Se supone que cuando la bioingeniería esté desarrollada hasta sus últimas consecuencias, se dispondrá de todos los páncreas necesarios. Pero mientras esto llega, el dios de la ciencia salva a cuarenta trasplantados —muchos de los cuales padecen la enfermedad por no haber llevado un buen régimen higiénico de vida— invirtiendo en ellos cantidades extremas de dinero, que bastarían para mantener la vida sencilla de mucha gente.

Es lógico que la ciencia, que ha heredado la vieja función de Dios padre, juegue a crear en cada uno de nosotros la ilusión de que ella se ocupará de nosotros, de cada uno de nosotros, y que no nos dejará abandonados. Sin embargo, la realidad es que, como en todas las utopías, ésta de la ciencia sólo puede funcionar en un mundo donde existan pocos hombres. Cuando nos paramos a pensar en los mil millones de seres humanos que viven en el Indostán, o en esos cuyos cadáveres flotan semiquemados por las aguas de su gran río, esa idea de que la ciencia velará por cada uno de nosotros se disipa. La ciencia, en efecto, no puede dejar de estar regida por una lógica económica. Ella misma depende de esa lógica. No puede universalizar sus efectos benéficos sobre la población, no puede garantizar una calidad de vida media para todos los seres humanos del orbe, no puede evitar la contraposición entre su capacidad de rehacer ciertos cuerpos y las imágenes de millones de cuerpos deshechos sin esperanza. El ideal de la vida sobre la Tierra no es tanto explotar todas las posibilidades de un cuerpo, de una memoria, de una mente, sino permitir la vida digna de la gente dentro de ciertos límites de sencillez. Sin embargo, aquellos cuarenta elegidos están allí, cada año, para lo mismo que estaban aquéllos a los que el dios de los calvinistas bendecía: para facilitar en todos los demás la fe en ese nuevo dios científico-técnico, para alentar la esperanza de que finalmente también podemos ser nosotros los elegidos. La imagen de una providencia sustitutiva de la vieja de Dios se proyecta así sobre nuestras sociedades.

Pero antes de que la ciencia haya cumplido su promesa, nosotros envejeceremos con o sin trasplantes. Antes de que exista la posibilidad de traspasar nuestra memoria a un cerebro nuevo, habremos perdido la capacidad de saber quiénes somos, olvidaremos nuestros recuerdos y, atacados por el Alzheimer, seremos cuerpos perdidos en nuestro propio tiempo, como ahora nos vemos cuerpos perdidos en medio del tiempo infinito del cosmos. La ciencia finalmente tiene derecho a pronunciar una promesa. Pero es nuestra responsabilidad darnos cuenta de que es una promesa humilde: tiene sentido en la medida en que nuestra vida lo tenga por sí misma. Será significativa en la medida en que nuestra vida lo sea. Mejorará nuestra vida en la medida en que nosotros mismos tengamos un criterio sobre lo mejor y lo peor. La ciencia técnica será bienvenida en sus efectos en la medida en que nos reconciliemos con la vida, aprendamos a aceptar nuestra finitud y nuestra muerte inevitable y, sin aspirar a superar los umbrales de nuestra naturaleza, aceptemos los avances que pueden ser universalizables, que todos pueden desear y todos pueden recibir. Así que no podemos entregar a la ciencia la tarea de hacer de nuestra vida algo significativo, deseable, bueno. Al contrario, edificar todo ello es nuestra responsabilidad y sólo en ese contexto la ciencia será algo en nuestro poder y podrá mejorar nuestra vida. Sólo entonces la ciencia nos ayudará a hacer la vida menos dolorosa y menos cruel, más cumplida y feliz: cuando responda a algo que nos resulta necesario a la mayoría. En esto ha sido la potencia más eficaz que haya puesto en pie el ser humano, desde luego. Aquí sólo queremos evitar una mala interpretación de este éxito.

En estas reflexiones, la figura de Aristóteles emerge ante nosotros como un faro. Envejecer lentamente y sin dolor: ése era su ideal de vida. La ciencia puede ayudarnos a ello, pero sobre todo puede ayudar a una vida ordenada sobre esas bases. Pero en la medida en que veamos la técnica como él la veía, como un auxilio que mejora la naturaleza, que en último término la respeta y no la transforma hasta el punto de pensar que estará completamente a nuestro servicio. Este último es un deseo, pero no uno que pueda convertirse en necesidad. De hecho, es más bien un deseo enfermizo. La naturaleza de las cosas se presenta allí donde vemos límites que no podemos traspasar. La ciencia puede desplazar estos límites, pero no anularlos. Puede mejorar la naturaleza, pero no eliminarla. Cuanto más nos reconciliemos con la idea de que esos límites existen, aunque cada generación deba descubrir dónde se alzan, y aceptemos el instinto de muerte como propio de todo ser finito, tanto más nos ayudará la ciencia. En la medida en que malinter-

pretemos su promesa como construcción de una naturaleza enteramente nueva, sin límites, siempre a nuestra disposición, tanto más olvidaremos que, luego de tener la vida, debemos preguntarnos cómo vivirla.

7. Universidades

Lo que salta a la vista de todo lo dicho es que la ciencia, como el mercado o la empresa, atiende deseos y necesidades de la gente. Además, lo hace formando equipos de hombres que, en su institución, ejercen su propio trabajo profesional. Aunque primero atienda los intereses de minorías, como siempre sucedió con el capitalismo, es de esperar que sus realizaciones se democraticen y acaben por servir a intereses más bien generales. Pero será difícil que la ciencia pueda controlar por entero la vida de la gente. Sin duda, para esa utopía científica, como para las demás, los seres humanos deberían disminuir drásticamente su número sobre el planeta. Mientras tanto, y quizás por eso, conviene dejar de mirarla con el prestigio extremo que ha tenido en otras épocas, y pasar a reconocerla en su sentido actual. La ciencia es una institución más y quien la practica sigue las reglas profesionales que ella misma ha configurado. Estas reglas marcan, como siempre, los deberes y los derechos, identifican el éxito, permiten establecer el mérito. Esto es lo que sucede en los departamentos de investigación. A través de ellos se accede a la realidad que hay que investigar, al problema que es significativo, relevante, ése al que se ve rentable dedicar recursos de todos para cumplir necesidades de todos.

La universidad es, en términos generales, la institución de la ciencia. Pero no debemos mantener la idea de universidad del siglo XIX, donde un investigador solitario lucha contra la realidad, como ese Fausto que hemos visto a lo largo del capítulo. Creo que ésta es una visión anticuada. La ciencia es ahora una institución altamente organizada y se rige por los mismos parámetros que la institución empresarial. No es un azar que los países con una gran estructura empresarial tengan una gran dimensión científica. La producción de verdad científica se parece mucho a la producción de bienes económicos y, por eso, cualquier intento de organizar el sistema de la ciencia y de centralizarlo es tan estéril como organizar el sistema económico. Lo hemos visto: en cualquier sitio puede brotar un nuevo invento y una nueva verdad. Lo único relevante es que sea productivo, competitivo y capaz de jugar limpio.

De la misma manera que en el sistema económico hay empresas que viven con clientelas más o menos seguras, y otras que ganan mercados con nuevos avances, así, hay instituciones universitarias que no son competitivas en términos absolutos, pero rinden ciertos bienes sociales en los territorios donde están instaladas. Son como el tendero de la esquina al que vamos porque es cómodo y agradable, y es suficientemente bueno y económicamente razonable. Como estos pequeños negocios, estas universidades nada tienen que ver en hábitos de trabajo, competitividad interna, tensión investigadora, con los centros de investigación punteros del mundo anglosajón. Pero no por eso mueren de repente. Poco a poco irán dejando de ser útiles y algún día gastarán mucho más de lo que producirán, por lo que tendrán que desaparecer o transformarse. A lo sumo, algunos de los profesores de esas universidades llegarán a formar parte de esos centros de investigación punteros y algunos alumnos de las universidades humildes llegarán a formar parte de las grandes universidades. A fin de cuentas, vivimos en un único mundo y este tipo de transferencias de un sitio a otros será siempre posible, dependiendo de muchas circunstancias como el azar, la valentía personal, la disposición a vivir en sitios lejanos y la firmeza de la vocación. Como cualquier otra empresa, la universidad deberá dar cuenta acerca de si produce bienes sociales proporcionales a los que se invierten en ella.

Pero sea como sea, los científicos actuales se parecerán más a trabajadores de una empresa que a los viejos investigadores que, encerrados en su gabinete, creían desentrañar los misterios de la naturaleza. Harán sus ocho horas de jornada, salvo en algunas épocas intensas, y su ámbito de especialización será tan estricto que no tendrán que pasar media vida trabajando para dominarlo. Formarán parte de equipos y sin ellos no podrán dar un paso. La figura romántica de Fausto, finalmente, ha desaparecido de nuestras universidades. Muchos de ellos no pedirán más tiempo ni más poder. Si el diablo apareciera entre sus máquinas proponiéndoles un pacto, rechazarían amablemente la oferta porque tienen quizás que ir a recoger a sus hijos al colegio. Como muchos trabajadores, estarán deseando jubilarse lo antes posible para dedicarse a sus aficiones. Todos saben que la intensidad de trabajo y de agudeza para permitir descubrimientos está limitada a una parte de la vida y que luego quizás puedan ser buenos maestros de otros. Así que no están desesperados por no haber descubierto la totalidad de las cosas que restan por descubrir, ni consideran su vida absurda porque todos sus descubrimientos ya estén superados. Aprenden a medir su función por los beneficios sociales

que producen y por el sueldo que reciben por ello. En fin, el científico ha dejado de ser una figura patética, tensa y desdichada, para vivir una vida con la fortuna o la pena que él mismo sea capaz de construir. Fausto ya no existe.

Y sin embargo, la sociedad sigue proyectando sobre el científico y sobre la ciencia las mismas expectativas taumatúrgicas que en la primera modernidad. Ha cambiado mucho la forma de hacer ciencia, pero no hemos alterado la manera en que *vemos* la ciencia. Y eso también debe cambiar. Como en todas las grandes cosas de la vida, no podemos dejar de creer en la ciencia y en la técnica, pero no debemos esperarlo todo de ellas. Es un elemento más, imprescindible en nuestro mundo, que debemos usar conscientemente. Pero cómo, hasta dónde y para qué la usemos, eso depende de nosotros y de nuestro proyecto de vida. Esto ella no nos lo dirá. Esto es lo que el insensato Fausto nunca vio.

CAPÍTULO 6

EROS

1. La divinización de la mujer

Hemos visto que Fausto ya no puede existir hoy. En cierto modo, la película de René Clair nos lo decía al final. Cuando Fausto sale de su sueño de poder y de falsa gloria, descubre la caravana de cíngaros que va de paso. Sin pensarlo dos veces, se enrola en uno de sus carros. Como por arte de magia, al poco de ir con ellos, la amable campiña de la dulce Francia, con sus macizos de bosques, sus campos verdes, sus ríos serenos, vuelve a aparecer en la pantalla, dando a las alegrías de vivir del joven su paisaje apropiado. Este contrapunto entre la desolación y la belleza de la tierra no es gratuito. Al contrario, la vida reseca y retirada de Fausto ha soñado la espléndida vida de la naturaleza. Una cosa llevaba a la otra. Sólo quien vive con la amargura de haber abandonado la naturaleza, puede soñarla como un paraíso idílico en el que entregarse al amor perfecto.

Ninguna de esas dos cosas hacen hoy en día nuestros científicos. Ellos acaban el trabajo en medio de sus máquinas igual que el operario sale de su empresa o el directivo de su oficina. Cuelgan la bata blanca en su taquilla como un médico o un técnico de alimentos y procuran olvidar durante unas horas su tarea. Cuando terminan la jornada de trabajo, la vida, con la diversidad de estímulos, de deseos, de intereses y de experiencias se abre ante ellos, igual que ante los demás seres humanos. Todos son profesionales y trabajadores en algún campo de la actividad social. Así que los científicos no se sienten dominados por la melancolía ni tienen que soñar paraísos naturales en los que ser felices. Hoy la vida es igual para todos. Sin intensas decepciones ni frustraciones, tampoco sentimos la necesidad de soñar intensos anhelos.

Lo que martirizaba a Fausto era la contradicción entre la búsqueda de la verdad y el amor. Encerrado en su laboratorio, perdió

toda su vida entre los aparatos de observación de la naturaleza, pero no pudo entregarse a la experiencia intensa del amor. Eso es lo que más amargaba sus días. Tanto es así que lo primero que hace el *Fausto* de Goethe, cuando recibe los poderes del demonio, es seducir a Margarita, una ingenua muchacha que resulta prendada por su retórica y por sus fascinantes regalos. Hoy nadie que tenga un horario de trabajo regulado se siente imposibilitado para entregar su tiempo a otras experiencias y, desde luego, nadie tiene que hacer un pacto con el diablo para pasar un rato con su respectiva pareja. Ésta no se dejará seducir por los fastuosos regalos de quien, por conocer el secreto de la alquimia, pueda convertir el barro en oro. Tampoco hay muchas posibilidades de que, al sentirse decepcionada en su amor, acabe en la locura. Todo esto es un argumento más bien antiguo, que difícilmente podemos compartir.

Nuestro mundo, hay que decirlo con claridad, reconoce la pluralidad de las facetas y deseos del ser humano, desea atenderlos todos en la medida de lo posible y administra el tiempo de la vida con más equilibrio. Dedicamos atención al trabajo, al ahorro, a la economía. Podemos interpretar el trabajo de la ciencia como la búsqueda de la Verdad, con mayúsculas. Pero tras el trabajo, la gente se entrega a cosas relajantes. El trabajo no está ya idealizado, como si fuera lo único importante. En los capítulos anteriores, hemos aprendido a no idealizar el consumo ni la ciencia. Ahora debemos ver que el amor tampoco es ya aquella experiencia que anhelaba Fausto, aquel reencuentro con lo más misterioso de la vida, con la más ingenua y feliz naturaleza, que le compense por las largas horas de amargura en su gabinete. Al no padecer las dolencias de un trabajo continuo y pesado, tampoco tenemos necesidad de esos místicos sentimientos del amor, exagerados también por la cultura romántica. Así que, de la misma manera que antes hemos aprendido a esperar de la ciencia cosas sencillas, debemos también ajustar nuestra idea del amor, leerla bien, pues es una de las que solemos exagerar más fácilmente.

En realidad, desde hace mucho tiempo, la idea del amor servía para hacer soportable una vida cotidiana que, en sí misma, no era sino decepción y desastre. Para decirlo con una frase breve: el amor compensaba la amargura de la existencia. Cuanto mayor fuese la amargura, tanto más se tenía que exagerar lo que el amor podía darnos. El primero que conoció esta experiencia fue un autor italiano del siglo XIV, Dante, cuando quedó decepcionado por la religión católica, en su tiempo reducida a la construcción de un imperio dirigido por el obispo de Roma. Entonces, como si el sentido del Dios cristiano se hubiese disuelto, Dante vio aparecer a Beatriz,

a la dama de sus sueños, y sobre ella proyectó los sentimientos que hasta entonces los cristianos tenían hacia Cristo. Todavía se puede ver un eco de esta sensibilidad en el famoso cuadro *Beata Beatriz*, de D. G. Rossetti, uno de los más famosos pintores prerrafaelistas, sobre esta mujer angelical. Ella, la nueva mujer, era el objeto de amor inmortal, el ser divino que iluminaba nuestra vida, el que daba sentido a nuestra existencia. Viva o muerta, Beatriz acompañaba nuestra experiencia hasta el final de nuestros días y ante ella dábamos cuenta de todos nuestros actos, como una eterna compañera que penetrara nuestros deseos, anhelos y secretos. Desde entonces, surgió el ideal de un amor que se basaba en hacer transparentes las almas de los dos amantes. El cristianismo había enseñado que Dios estaba presente en el alma del creyente. De la misma manera, Dante defendió que el amor debía hacer transparente el último rincón de nuestra alma a los ojos del ser amado.

En el fondo, debemos decir las cosas por su nombre: Dante hizo de Beatriz su Dios, como Calixto hace de Melibea objeto de su idolatría, en la famosa obra castellana del siglo XVI, *La Celestina*. Decepcionado por el Dios anterior, el hombre no olvidó a pesar de todo la promesa de amor que la religión cristiana le había ofrecido. Así que inventó otro dios que pudiera cumplirla. En cierto modo, es lo mismo que sucedió con la ciencia. Durante un tiempo, el hombre medieval pensó que el Dios omnipotente y bueno de los cristianos, el Padre, velaba por él. Cuando descubrió que no era así, y que vivía en un mundo oscuro y azaroso —una cloaca inmunda, dijeron algunos de forma exagerada—, el hombre se dispuso a construir ese Dios con su propia técnica. Dante hizo lo mismo: tomó algo especial de este mundo, la belleza de una mujer perfecta y soñada, y sobre ella proyectó los mismos anhelos y las mismas energías que hasta el siglo XIII se habían volcado sobre Dios. Desde ese momento, tuvo lugar algo decisivo: de la misma manera que la técnica buscó hacer al hombre tan omnipotente como Dios, el amor buscó una realidad perfecta a la que adorar siempre. Hasta el siglo XIII, Dios era bondad, belleza, verdad, justicia, amor y poder. El hombre empezó a descuartizarlo poco a poco, para así poder apropiarse de cada una de sus partes. La técnica ocupó la parte del poder absoluto. La ciencia la parte de la verdad última. El amor a la mujer perfecta sustituyó el amor a Dios. El arte ocupó el lugar de la belleza de Dios. El Estado se encargó de producir la justicia y la moral humana tuvo el monopolio de la bondad. El hombre así se apropió por partes de la realidad de Dios. Pero reconstruir el conjunto, como si reuniera todos los atributos de Dios, es algo que no ha logrado ni es previsible que logre.

Para que cada una de estas realidades mundanas sustituyera una parte de Dios, el hombre tuvo que idealizarla y exagerarla. Así Dios sería prescindible. De esta manera se creyó que, con la ciencia realizada, el hombre gozaría de una salud constante. Esto es: idealizó la ciencia hasta creer que ella algún día le daría una nueva eternidad. De la misma manera, idealizó la técnica, que le ofrecía un poder absoluto, o el Estado, que se fue presentando poco a poco como el instrumento de la justicia y la paz. No hay que olvidar que el poseedor de una moral rigurosa —como Robespierre o Cromwell— creyó disponer de una bondad que jamás podría equivocarse. Con ello, la ciencia, la técnica, el Estado, el arte, la literatura exigieron del hombre algo así como una nueva adoración. En este contexto de idealizaciones, la mujer representó la posibilidad de un amor eterno, perfecto, luminoso, intenso y feliz. Dante vio que esa nueva mujer era Beatriz, la amante y virgen. Luego Botticelli hizo aparecer lo inevitable. Aquello de adorar a la mujer era una recaída en el mundo del paganismo. Adorar a la mujer era conectar con la religión de los antiguos romanos y griegos, adorar a una parte del mundo, de la naturaleza. Así, de la angelical Beatriz se pasó a imaginar a Venus brotando de la concha marina, en la plenitud de su belleza natural, como si no hubiera existido la expulsión del paraíso, como una diosa griega que, en el fondo, podía encarnarse en cada una de las mujeres reales. Así se idealizó a la mujer y se hizo de ella un nuevo dios que vino a llenar el hueco que dejaba la creencia cristiana, cada vez más difícil de aceptar.

Pero la suerte de todos los dioses es la misma. Poco a poco se van sometiendo a la erosión del tiempo. Luego, son objeto de sospecha. Finalmente, son motivo de burla. Después, tras una larga pasión, mueren. Lo mismo sucedió con esa forma de entender el amor que era la religión de la mujer. Hay una larga serie de transformaciones del culto a la mujer, que se puede ver en la historia del arte, desde esa Beatriz divina, pasando por las ninfas de Botticelli, por la Venus de Urbino dispuesta al amor en el cuadro de Tiziano, por las carnales Gracias de Rubens, hasta llegar a la Maja desnuda de Goya o a las imitaciones de Manet. Nuestro pintor aragonés ya se acerca a la forma en que el expresionismo de un Otto Dix o de un Gustav Klimmt va a representar a la mujer. Y en todas estas transformaciones, poco a poco, la mujer va dejando de ser una diosa para llegar a ser sencillamente mujer, capaz de reflejar las grandezas y las miserias de la humanidad. Desde esa concha de la que emerge la Venus de Botticelli —un símbolo preciso de que detrás de la adoración amorosa estaba sutilmente indicado el sexo— hasta las viejas prostitutas de Dix, se abre todo el proceso

desde el encumbramiento y la divinización hasta la blasfemia contra alguien que se presentó como un dios. Y la crueldad de Klimmt, o de los demás pintores expresionistas, que nos presentan cuerpos destruidos, horribles, enfermos y desagradables, no se explica por la misoginia de los artistas. Cualquiera que se presente como un dios ante los hombres está expuesto a que alguien le responda con la ironía, el escarnio, la mofa, el escupitajo. Todas esas actitudes vienen a ser la venganza del que descubre que lo que era tenido por un dios es un ser corruptible y mortal. Una sana actitud de respeto, de reconocer al ser humano como ser humano, sin idealizaciones, quizás sea la única manera de impedir ese escarnio, esa insistencia en lo peor de nosotros mismos. Pero, para gozar de ese respeto y piedad, tiene que presentarse como lo que es: un humilde ser humano. Así que la idealización y la divinización de alguien son sólo el primer paso hacia la decepción. Como es obvio, ni una cosa ni otra parecen razonables. En el caso de eros, ambas lecturas son equivocadas. Ni elevar la naturaleza humana más allá de lo debido, ni rebajarla más de lo permisible. La filosofía si acaso, debe enseñar a guardar un saludable equilibrio. No debe divinizar nada ni degradar nada. Debe reconocer los bienes humanos, gozarlos y asumirlos en su diversidad, esperando de ellos lo que ellos pueden dar. Ésta es nuestra estrategia general. Debemos aplicarla ahora al problema específico del amor.

2. La mujer diabólica

A partir del siglo XIX, en el universo social que iba creciendo con la modernidad, donde el trabajo y la ciencia, la moral y la ley, la disciplina y el Estado no paraban de poner obstáculos a la felicidad personal y a la libertad humana, la mujer concentró los deseos de extrema libertad en un mundo que se tornaba cada vez más asfixiante. La experiencia de Fausto no sólo fue la experiencia de Fausto. Era la de cualquiera de la época burguesa: la del militar cansado de guerrear, la del juez cansado de aplicar la ley inhumana, la del banquero cansado de tratar a todos los hombres como instrumentos del beneficio. La melancolía burguesa era, como la melancolía de Dante, la fuente de la que brotaba el culto a la mujer. Desde esta perspectiva, la mujer —cercana o lejana, exótica o marginal, pero siempre ajena al sistema de vida burgués— era objeto de un deseo indomable, invencible, pues ella ponía en contacto con las energías supremas de la vida, con lo genuino y animal, con esas potencias puras que, por mucho que la civilización qui-

siera sepultar, siempre estaban ahí, acechando en el interior del hombre como su animalidad, tras la costra de trabajo, costumbres, leyes, convenciones e hipocresías.

El testimonio más preciso de este momento de la experiencia occidental de la mujer, y de eros, nos lo ha dado Heinrich Heine en un cuento que forma parte de su libro *Los Dioses en el exilio*. Allí se nos describe un mundo plenamente dominado por la idea de Dios, un convento de monjes. Un día, llega un hombre al convento y poco a poco se va familiarizando con la vida de los monjes. Pronto descubre que, una vez al mes, los monjes desparecen de noche del convento y llegan por secretos caminos al claro de un bosque. Marcha tras ellos sin ser visto y atónito descubre una escena impresionante. Allí, en medio del bosque, los monjes se desprenden de todos los rasgos de lo divino y se entregan a la pasión más desenfrenada, en una orgía primitiva y báquica en la que acaban enloquecidos, entregados a la furia de las relaciones sexuales más salvajes. Luego, al amanecer, regresan a su convento, recuperan sus hábitos y se concentran en la piedad y el servicio de Dios, como si nada hubiera pasado. El viajero, cuando demanda una explicación, es tomado por un loco: aquella noche nunca existió y nadie desea recordarla.

El cuento de Heine nos sitúa en un mundo social que está sometido en su totalidad a la potencia del orden y que, sin embargo, mantiene un fondo indomable, natural, primitivo, que opone resistencia a la civilización. La sociedad se empeña en encerrar en cárceles profundas lo más primitivo y animal de la naturaleza humana. Sin embargo, como no lo consigue plenamente, tiene que dejar algunas válvulas de escape para que ese fondo natural de tiempo en tiempo estalle. Por eso Heine elige un convento: el cristianismo ha sido un gran elemento civilizatorio, quizá el más intenso, pero a pesar de todo, no ha podido acabar con el fondo natural del hombre. Por eso, el trabajo de la civilización opresiva tiene que ponerse de vez en cuando entre paréntesis para que emerja la parte natural y salvaje de los seres humanos. A esta parte, de tiempo en tiempo, debemos pagarle lo debido y los frailes demostraban una superior sabiduría al reconocer lo inevitable de esos momentos de excepción en el secreto bosque. Lo relevante es que, en medio de un mundo sobre el que se proyecta la potencia ordenadora del cristianismo, esa parte salvaje y animal, representada en la pasión que despierta la mujer, no puede aparecer sino como el diablo, la parte maldita y oscura de la naturaleza humana que no se somete a Dios, ni al orden.

Y ésta es la cuestión: cuando la mujer dejó de ser un dios objeto de adoración, pasó a ser un diablo objeto de tentación y productor de desorden. Seguir la profunda pasión que sentían por ella

nuestros bisabuelos burgueses del siglo XIX, encorsetados en sus normas rígidas, era poner en peligro el orden del trabajo, la ley, la familia, la economía, la moral. Frente a estas realidades sociales, la mujer era el diablo. Los poetas y los artistas, que no entendían muy bien por qué se había de sacrificar la vida ante la patria, la familia, la ley o la empresa, no pudieron sino entregarse a los brazos de aquel ser voluptuoso, que hacía desaparecer el esfuerzo, el trabajo, las jerarquías, la seriedad, las relaciones de poder. En sus brazos el mundo entero se disolvía. Al dejarse llevar por esa tentación, los poetas y los artistas deseaban al mismo tiempo mostrar su rechazo de ese mundo del orden burgués, pero no por la ciencia —como Fausto—, sino por lo inhumano de su orden estricto e hipócrita. En el fondo, escupían sobre aquel orden como si fuera una impostura, una apariencia, una falsedad, sin realidad alguna ante los sentimientos de libertad y placer que la mujer, imaginada a la medida de sus sueños, despertaba en ellos.

En el momento del triunfo de la sociedad burguesa del siglo XIX y XX, los artistas impugnaron ese mundo social burgués como propio de la decadencia. Para ellos, los poderosos no paraban de levantar muros de reglamentos y de leyes para reprimir ante todo el deseo inextirpable, el de eros. La mujer, después de ser el dios capaz de construir un mundo de fidelidades casi religiosas, pasó a ser el diablo destructor de todo el cosmos social. Sin embargo, a ese diablo adoraban todos los que despreciaban ese orden dominado por banqueros, especuladores, empresarios, militares, jueces, científicos. Los nuevos sacerdotes de este culto diabólico a la mujer fueron los mismos sacerdotes de su anterior culto divino: los artistas. Con Baudelaire a la cabeza, todos se dejaron mecer y arrullar por las mujeres despiadadas de los burdeles de las grandes ciudades, las que no conocían la fidelidad ni la responsabilidad, las que disfrutaban dominando a los hombres, despertando sus pasiones y abandonándolos, las que mostraban un poder sobrenatural sobre ellos, un poder que les decía a la cara su decadencia y su falta de voluntad. Un ejemplo característico de esta visión diabólica de la mujer se puede ver en la película *El ángel azul*. Ella puede animar la comprensión de este capítulo. Otros se dejaron llevar por ensoñaciones de mujeres exóticas venidas de lugares lejanos. Si se repasan las revistas de nuestros bisabuelos se verán estos fetiches sexuales por doquier.

Lo propio de la mujer, ahora entendida como demonio, era un detalle muy antiguo. Para hacerlo sencillo debemos decir que su rasgo definitorio era su capacidad para seducir. Su mejor técnica de seducción era dominar la apariencia. Como es natural, los artistas sólo podían ver a la mujer como el sumo sacerdote del arte,

así que en cierto modo ellos adoraban a su patrón, mitad ángel, mitad diablo. En su alma —esto era una representación bastante frecuente— dominaba la crueldad y la ambición, pero la mujer sabía transformarse en una apariencia bella y angelical. Su arte preparaba con todo cuidado la apariencia, diseñaba efectos oportunos capaces de llamar la atención, presentaba lo miserable como grandioso y deseable. Era lo que había hecho la serpiente en el paraíso. Desde ese momento, lo diabólico tuvo dos manifestaciones decisivas: transformarse permanentemente en apariencia y garantizar de manera continua nuevas experiencias. Vemos así que la transformación de la idea de eros, como la de la mujer, ha sufrido el mismo esquema que el propio capitalismo y que la propia técnica: nos promete apariencias continuamente distintas capaces de garantizar nuevas experiencias y provocar nuevos deseos. El arte de la imagen ha sido el verdadero camino para que el capitalismo entrara en nuestras vidas, y mucho de lo que se dice por ahí de los despiadados capitalistas, habría que aplicárselo a los artistas. Unos no habrían triunfado sin los otros y esa alianza sigue siendo muy eficaz en términos sociales.

En tanto que dominadora del arte de la apariencia y en tanto que sacerdotisa de las nuevas experiencias, la mujer se convirtió en un mero símbolo. Lo decisivo ya no era ella, en su carne y su sangre, en su vida y en su realidad, en su persona y en su experiencia vital, sino justo la posibilidad continua que ella ofrecía de provocar nuevos deseos. Frente a ella se experimentaba ese placer estético que nos hace creer que disponemos de un cuerpo nuevo cada día. Puesto que, como cualquiera sabe, el placer erótico es proporcional a los rodeos que somos capaces de crear para retrasar su cumplimiento sin disminuir el deseo, el brillo estético, los vestidos extraños, las posiciones refinadas, los gestos insinuantes, el aspecto exótico, todo ese aparato de bellas apariencias era el rodeo que cubría la realización del acto carnal —que así también empezó a perder importancia por sí mismo—. De ahí proceden esas decoraciones orientalizantes de los burdeles, capaces de representar en su totalidad una obra de arte, un museo o un cuento de las mil y una noches. Al retrasar la culminación erótica con elementos excitantes, se garantizaba ese frenesí característico del eros sobre el que quiere convencernos con demasiado esfuerzo cierta literatura romántica. Pero lo decisivo para nuestra historia es que, en tanto que maestra del dominio de la apariencia, la mujer pudo ser perfectamente un travestí, sin que eso importara realmente. Al contrario, la mujer ideal era ya un travestí desde el momento en que su esencia era la apariencia. El mundo de ficción era el escenario en el que el deseo

no era sino la consecuencia de una apariencia bien preparada. Como se puede suponer, todo esto dignificó finalmente la sexualidad «homo» que así, a través de la *apariencia* de mujer, pudo hacerse visible y aceptable poco a poco en la vida social.

Para garantizar la renovación continua de la experiencia y del deseo, pronto ese culto demoníaco a la mujer se asoció a estimulantes de la imaginación. Los artistas, de nuevo, tuvieron necesidad de intensificar estas experiencias para hacer de ellas el nuevo objetivo de la obra de arte, de la poesía o de la literatura, de la pintura o de la escultura. La trasgresión se reforzó con las experiencias con drogas. Ellas garantizaban que la realidad obedeciera a la profesión de artista y a sus exigencias de productividad. De hecho, la novedad de la obra de arte era necesaria para colocarla en el mercado. Para intensificar esa experiencia artística sirvió la ingesta de estimulantes, una manifestación muy precisa de la técnica. La literatura empezó a cantar las experiencias del hachís, el opio, la morfina, porque esas sustancias eran como el sacramento que nos ponía en contacto con la gracia de la nueva divinidad demoníaca. Todo se hizo entonces a la manera de un rito diseñado para responder, punto a punto, a los viejos rituales de la Iglesia, pues a fin de cuentas se desplazaba un dios antiguo por otro nuevo. De ahí esa tendencia al satanismo, al malditismo que caracteriza a una buena parte de la literatura que prolifera desde la segunda mitad del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX.

La introducción de lo reprimido, de lo que era fuente de desorden, de lo provocador, de lo que amenazaba el propio orden social se convirtió en programa para esta erótica basada en la apariencia estética. Así también le llegó el turno a la introducción cada vez más fuerte del eros homosexual. Pues finalmente el travestido era la mujer que no lo era, pero que aspiraba a seducir al hombre. Pero, al mismo tiempo, era en el fondo el hombre que imitaba a la mujer, pero que llegado el caso podía ejercer de hombre. Por tanto el travestido, el que controla bien la apariencia, rompe con la identidad sexual y genera un eros que es esencialmente *homo*. El hombre que se cree heterosexual, seducido por la apariencia femenina de un travestido, siente de repente la sospecha de si será *gay*. La mujer impresionada por un travestido, que a pesar de su apariencia femenina es un hombre, pasa por una experiencia lésbica, por mucho que la apariencia al final se reconozca como apariencia y la realidad final se imponga. Con ello se apoyaban las teorías de la esencial duplicidad del eros humano, las tesis de afamados psiquiatras de la esencial disposición bisexual de todos los seres humanos. En realidad, a lo que se llegaba era a la suprema estetización de la

experiencia erótica, al hecho de que lo decisivo en el eros es la apariencia y la seducción. Las ilusiones estéticas de los artistas decadentes se generalizaban y dominaban poco a poco la vida social, hasta convertirse, a través de los medios de comunicación, de la literatura y de los espectáculos, en hecho de masas. La imaginación de unos pocos se hizo imaginario social. Ellos fueron los que dieron prestigio a esas prácticas que luego fueron imitadas poco a poco por todos.

Esto sucedió cuanto estos motivos esteticistas fueron asumidos por el movimiento *hippie*, con su estética del continuo viaje, de un mundo reducido a canciones, dominado por el desarraigo, la falta de responsabilidad para con las realidades de los mayores —para ellos caracterizadas por las guerras, el hambre, las desigualdades y las corrupciones de todo tipo—. Elementos muy centrales de este movimiento eran su alabanza de la continua disponibilidad al amor y el auxilio permanente de las drogas como forma de intensificar la experiencia erótica y de hacer soportable la pérdida de identidad que su propio modo de vida implicaba.

3. La especificidad de eros

El resultado de todo este proceso, como sucede siempre, fue dual. En cierto sentido aumentó el conocimiento del ser humano sobre sí mismo al darle noticia de una dimensión específica, de un bien propio, como es su condición sexual inextirpable. En otro aspecto, ese conocimiento despistó a muchos seres humanos, porque no supieron responder a él con la actitud práctica oportuna. No supieron leerlo bien. Por una parte, se reconoció sin anteojeras ni falsas palabras un específico elemento de la vida humana, el deseo erótico. Por otra, se mostró a las claras que este deseo, como cualquier otro, como el afán de ganar dinero, de consumir, de conocer, cuando se deja libre y sin control, cuando se hace exclusivo y primordial, único y exagerado, o se interpreta mal o de forma idealizada, amenaza con destruir la propia personalidad. Ésa es la pequeña catástrofe de no saber administrar los deseos.

Deseo explicarme bien. No quiero decir, ni por un momento, que con anterioridad a la experiencia moderna, el aspecto erótico no fuera conocido por las personas. Lo fue en el mundo pagano y en el mundo cristiano. Pero, por lo general, al menos en el mundo cristiano, siempre se procuró ocultar la parte específicamente erótica en la experiencia del amor. Eros, para los viejos romanos era *porneia*, la diosa venérea, y no se presentaba de manera descarna-

da. Para los cristianos primitivos, la parte sexual de la relación amorosa desaparecía ante la presencia de la caridad, la verdadera forma del amor. Luego, en la Edad Media, la relación del caballero con la dama era erótica, desde luego, pero la dimensión sexual se procuraba despreciar como algo infame dentro de la sublime relación de fidelidad entre los amantes. Finalmente, en Dante, la parte carnal del amor apenas tenía sentido, puesto que el cuerpo era esencialmente el elemento de la muerte y el amor aspiraba a la eternidad. Luego, ya en la época burguesa, la mujer era sobre todo la compañera secreta de la casa y el amor carnal se ponía al servicio de la descendencia legítima. Así que la parte carnal del amor se ha procurado ocultar en su realidad propia, construyendo sobre el deseo sexual coartadas y excusas, representaciones que permitían su uso limitado, sólo como un medio para otras metas más elevadas y valiosas. La experiencia moderna, que hemos descrito, nos pone delante de la experiencia sexual valorada por sí misma, por su deseo específico, que no sirve para otra cosa, que no es medio para otra relación personal o valor, sino que vale por sí misma, como fin en sí, como experiencia específica de satisfacción personal. Es la experiencia del deseo de darse recíprocamente placer erótico, de tener plena disposición sobre el cuerpo del otro. Este deseo recíproco y libre de dos personas es potencialmente absoluto con más fuerza que ningún otro aspecto de la persona humana y, también por eso, requiere especial responsabilidad y cuidado. A veces puede bordear la violencia hacia el otro y tenemos que ser muy sensibles para apreciarla, pues la violencia mata siempre algo en nosotros. Con demasiada claridad vemos y escuchamos casos concretos que nos sugieren que, asimismo, desde el estricto punto de vista erótico, es relativamente frecuente sentirse atraído por cualquier cuerpo humano posible, que así pasa a ser objeto de deseo. Éste, obviamente, constituye uno de los aspectos más tenebrosos de la naturaleza humana y nada ganamos ocultando estas posibilidades monstruosas. Pues ni la violencia, ni la falta de libertad, ni la desigualdad radical entre mayores y menores son compatibles con la dignidad humana, ni por tanto son permisibles en una acción social como es eros. A veces, la experiencia erótica se lee como si implicara una sensación de poder, de dominio del otro, de aumentar el campo de aplicación de nuestro deseo. Algunas de las noticias de los periódicos y algunas de las películas más famosas se hacen eco de estas posibilidades, en las que el eros muestra su incapacidad para limitarse a sí mismo. Estas lecturas del deseo son del tipo de las que producen catástrofes. Por eso debemos ofrecer una lectura que haga de la experiencia sexual una manifestación más de nues-

tra libertad, de nuestra autonomía, de nuestra decisión continua sobre nuestra vida, compatible con el sentido de nuestra dignidad.

Por tanto, al reconocer el sexo como una realidad por sí misma, el ser humano debe elevar formas de controlar ese deseo, como ya vimos en el asunto del mercado y del bazar de la ciudad, o de los deseos de poder en la ciencia, en la política o en la religión. Y aquí es donde muchos seres humanos han naufragado. Porque, se quiera o no se quiera, la experiencia sexual tiene que ver con seres humanos y no con alucinaciones, deseos reprimidos o aspiraciones más o menos desenfrenadas de emancipación o poder. Además, se quiera o no, el deseo sexual ha de saber encontrar sus límites, el momento en que se deja influir por otros valores y deseos, se hace compatibles con ellos y puede integrarse en una vida personal más compleja. Cuando la experiencia erótica se hace compatible con otras consideraciones, deseos y afectos, entonces decimos que está sostenida por alguna interpretación del amor. Por el amor, el eros se vincula con el resto de nuestra vida personal. En este sentido, la experiencia erótica con una persona, tarde o temprano, si se repite, está íntimamente relacionada con la experiencia de alguna forma de afecto o de sentimiento amoroso. En consecuencia, tenemos que tener estrategias para relacionar y encajar la nueva percepción de la sexualidad —ser un bien en sí mismo potencialmente ilimitado— con la experiencia ética del amor, de los límites a los que deseamos vincular la práctica de la sexualidad. Dentro de esos límites, podremos aceptar el deseo como legítimo. Fuera de ellos, eros comprometerá el sentido de nuestra personalidad y de nuestra fiabilidad social. Pero en todo caso, lo infranqueable, lo inviolable, siempre y de manera absoluta, es el respeto moral a la dignidad, la libertad y la igualdad del otro.

Nadie como Leon Tolstoi vio esta situación. Para exponer sus ideas, escribió un relato que, según todas las noticias personales que tenemos de él, es algo más que un relato. Al parecer es bastante autobiográfico. Este relato se llama *Sonata a Kreutzer* y cuenta la historia desgraciada de un matrimonio que vio su amor roto por la incapacidad de limitar el nuevo punto de vista sobre el sexo. En él refleja cómo, por una parte, la nueva comprensión de la sexualidad como un bien humano en sí, puede hacer más feliz la vida de un matrimonio. Pero, por otra, describe que, justo por ser un bien en sí, objeto de un deseo propio y específico, la experiencia sexual no tiene por sí misma límite y por eso puede reclamar una novedad continua. Esta forma de vivir el sexo rompe todos los vínculos humanos y acaba sepultando a ese mismo matrimonio —a cualquier relación amorosa estable— en una situación desgraciada, esclavizada y servil.

De hecho, la literatura ya había visto de una manera muy clara, mucho antes, que la experiencia sexual, cuando era buscada por sí misma, rompía todas las otras relaciones humanas y llevaba a los hombres a un estado muy cercano a la infamia. La figura de Don Juan, forjada en la literatura española y luego traspasada a la literatura francesa (fue el tema de la obra del famoso autor teatral Molière) y alemana —por obra de Dal Ponte y Mozart, que le dedicaron una magnífica ópera—, es el ejemplo de lo que digo. Lo que todo el mundo concluye tras leer estas obras es que nadie se podía fiar de Don Juan. Pues el eros así leído, sin límites internos, desvincula a la persona de su mundo, la reduce a mera apariencia corporal y deja fuera de consideración todas las demás facetas de los seres humanos, lo que ellos estiman y desean. Así, reducidos a apariencia, somos perfectamente idóneos para el deseo sexual considerado como valor absoluto. La consecuencia era que, al final, para Don Juan las mujeres no eran sino un mero número, algo así como los trofeos en las vitrinas de un cazador. Al final, por buscar la conquista y el triunfo sexual, Don Juan se olvidaba de cualquier sentimiento de afecto, respeto, responsabilidad o amor. Por eso rechazaba repetir el placer erótico con una misma persona. Pues esa repetición implicaba conocer a qué se vinculaba esta persona y superar su reducción a mera apariencia corporal. Consideraba que esa repetición era una disminución de su poder de seducción, pero en realidad la repetición hacía necesaria una transformación de su interpretación del eros, a lo que no estaba dispuesto. Con la repetición de la experiencia sexual con una persona comienzan las complicidades humanas y se inicia el camino que explora lo que cada uno es más allá de eros. Entonces, las personas no están plenamente a nuestra disposición, en nuestro poder. Mozart, en la ópera *Don Giovanni*, no sólo le hace decir a este personaje, en plan fanfarrón, que ha conquistado mil tres mujeres sólo en España, sino que además muestra con nitidez una confusión entre el sentido del placer erótico y el sentido del poder que tenemos sobre las personas. No en vano Mozart hizo de su *Don Giovanni* un típico representante de la infame nobleza corrupta del siglo XVIII. En el fondo, lo que deseaba este personaje es poner a toda mujer a su disposición, sentir el poder que tenía sobre ellas. Desde este punto de vista, como vemos, la experiencia de eros, elevada a fin en sí mismo e interpretada de manera absoluta e ilimitada, genera personalidades desquiciadas e innobles. Primero nos reduce a apariencia y sobre esa apariencia aplica su estrategia y técnica de poder. Ése es el Don Juan. Por lo general, el final de un hombre que ha vivido así es patético. Pues no consiente repetir dos veces el acto

erótico con la misma mujer, pero él mismo no deja de repetirse a sí mismo a lo largo de toda su vida, en un ritual mecánico, técnico y puntilloso, sin vida y sin sentimientos.

Pero el personaje que ha encarnado hasta las últimas consecuencias la percepción de eros como valor y bien en sí es otro. Giacomo Casanova, un famoso amante italiano del siglo XVIII, no pretende enamorar. Descubre su juego de manera clara y exige reciprocidad. Desde luego, Casanova escandalizó a toda la sociedad de su época. Pero lo específico de este personaje, a diferencia de Don Juan, no era que al final confundía el placer sexual con el dominio de la otra persona, con la seducción, con la demostración de superioridad vital sobre ella. Para él, la experiencia sexual era el fin último de la vida y por eso tenía que estar fortalecida por todo lo que se sabía de la naturaleza humana. Casanova era un científico de la práctica sexual. Su idea era que una aplicación de las ideas de la ciencia —la alimentación, la gimnasia, el ejercicio, las técnicas de concentración, etcétera— al eros permitiría al hombre aumentar sus capacidades sexuales y prolongar la vida amorosa sin límite. Como es natural, aquí la cantidad e intensidad de experiencias sexuales era el objetivo fundamental, como suele suceder cuando las cosas se someten a la técnica. Hay una productividad del sexo en Casanova, como hay una productividad técnica de objetos de consumo o de bienes industriales. Todo lo demás no es relevante: ni el amor, ni el encuentro personal, ni la responsabilidad con el otro. Sólo la cantidad y calidad de actos sexuales. Puesto que hacer el amor era el único bien en sí que tenía el hombre, era preciso garantizar su máxima cantidad y dirigir la vida entera a mejorar los rendimientos sexuales, como si el cuerpo humano fuera una máquina de hacer el amor. Woody Allen se ha reído de ideas parecidas, que recogieron los filósofos de los años 60, en una famosa película. Y tiene razón, porque este tipo de personalidades, cuando se las mira con atención, son más bien ridículas. Fellini dio vida a los sueños de Casanova en una película en la que Donald Sutherland se entrenaba como un boxeador antes de cada encuentro sexual. No es que no fuera feliz en algunos de esos encuentros, pero bien mirado la felicidad del amor tiene poco que ver con la gimnasia.

Ni Don Juan ni Casanova son personalidades maduras, equilibradas y capaces de reconocer los peligros de eros. Asumen la existencia de eros como fin absoluto de sus vidas y le rinden adoración. Viven para el sexo, como el animal que vive en el cepo. Por eso ninguna de estas figuras tiene la profundidad de los personajes de *Sonata a Kreutzer*. El relato de Tolstoi es relevante porque pone esta

experiencia moderna del sexo en tensión con las relaciones amorosas y sociales, propia de quien sabe que la vida va más allá de eros. Llamo relaciones amorosas a aquéllas que vinculan de alguna manera el bien de eros con otros bienes y deseos de las personas. Ello exige definir los límites de eros. Como es normal, los otros bienes se tejen en acciones sociales más duraderas. Así, eros puede ser puntual, pero cualquier interpretación del amor exige una relación repetida y hasta cierto punto duradera entre dos personas. Al interesarse por otros bienes de la persona, y producir intercambios y experiencias en otros ámbitos, esas otras relaciones hacen crecer el sentimiento de afecto, de interés por la otra persona y pueden llegar hasta el punto de hacerse recíprocamente responsables de la vida del otro a largo plazo. No quiero decir que la relación erótica no produzca afecto por sí misma. Lo hace y de manera muy intensa. Pero justo esta intensidad de la relación sexual casi hace natural e inevitable que trascendamos el mero interés sexual por la otra persona. Dos personas que han sentido sus cuerpos felices quedan vinculadas a esa experiencia y desean repetirla con afán. Pero es normal que así surjan vínculos de afecto y de ternura. Sin embargo, por sí mismo, eros no sabe limitarse. Eros no firma compromisos. Tolstoi muestra cómo las relaciones sexuales son un elemento necesario para una felicidad plena entre dos seres humanos, pero, cuando se descubren como fin en sí mismas, ese mismo deseo sexual puede ser la destrucción de cualquier relación personal de amor si no lo controlamos en su pulsión pasional. La dificultad de controlar esa pulsión reside, sin embargo, en que cuanto más la descubrimos, la identificamos y la experimentamos, más nos inclinamos a sentirla en toda su intensidad y al margen de toda otra consideración. Ahora bien, tendemos a pensar en eros como si sólo la novedad nos hiciera sentirlo con intensidad suprema. En general, suponemos que eros como valor en sí significa e implica *sólo* eros. Así que tendemos a poner esa búsqueda de novedad por encima de cualquier otra cosa. La historia de *Sonata a Kreutzer* es la de una necesaria ingratitud: la esposa del protagonista le ha enseñado las delicias del sexo de manera rotunda. Pero justo por eso el protagonista ha querido repetirlas con cuerpos jóvenes y diferentes cada vez. Así que quien le descubrió el placer del sexo es abandonada justo porque su amante no puede dejar de buscar el placer del sexo.

La degradación de los personajes de esta historia es desde aquí automática y trágica. Pues no pueden dejar de sentir afecto el uno por el otro, ni desean despedirse de su amor, ni dejar de ser alguien el uno para el otro, pero no pueden dejar de traicionarse continuamente entre sí. Así, en el uno pronto ese afecto se cambia en odio

por la traición sufrida, y en el otro en mala conciencia y arrepentimiento por la traición realizada, pero ninguno de ellos puede romper el vínculo común. Poco a poco, se van dando cuenta de que no pueden vivir juntos ni separados. Por mucho que quieran huir, siempre acaban teniendo que regresar. Al final, los dos personajes nos parecen marionetas de su pasión indomable, de tal manera que echan de menos de una manera intensa la vida sencilla, noble y leal que un día llevaron, pero no pueden hacer nada por vivirla de nuevo. En el fondo, están sometidos a una fuerza superior que no pueden dominar. El relato se llama *Sonata a Kreutzer* justo para dar una idea de la fuerza de una pasión que ellos no pueden controlar, como si fuera un destino superior a todas sus fuerzas. Pues la compulsión irrefrenable del deseo sexual se conecta de manera automática con la escucha de esa sonata de Beethoven. Cada vez que el personaje la escucha, como un resorte, el deseo lo domina. Con esto, Tolstoi ha querido dar una idea de que el arte es el gran auxiliar del sexo como tal. Pero también nos sugiere que quien no controla este deseo no puede aspirar a tener una relación seria con otra persona, pues ha de someter todo otro aspecto de su vida personal a ese único valor, con desprecio de todas las demás facetas de la vida —incluidas las profesionales—, y desatendiendo en algún momento compromisos y responsabilidades adquiridas. Al final, sin embargo, dotado de una última idea de vergüenza por la indignidad permanente de una vida llena de engaños, el personaje masculino de la historia de Tolstoi no aspira sino a subirse a un tren y alejarse de la casa, sin rumbo. Sólo lo hará cuando vea cercana la muerte. De hecho, el protagonista cuenta su vida a un viajero de un tren en su última escapada, cuando logra separarse del abismo insoportable de su vida conyugal. Ese relato es como una confesión capaz de aliviarle en su sufrimiento.

4. El sexo como experiencia de tránsito

Sin ninguna duda, el proceso de conocimiento de la realidad del sexo, como placer en sí mismo inseparable del ser humano, aunque tiene estos aspectos problemáticos, se puede valorar como un progreso hacia el autoconocimiento y la libertad de los individuos, hacia la formación de una personalidad autónoma que ha de encontrar por sí misma su camino en la vida. Sin embargo, hemos visto que este conocimiento nos pone ante la obligación de administrar ese deseo, si no queremos, como siempre, producir pequeñas catástrofes en nuestra vida. Esta administración de los deseos

hemos de entregarla a la potencia de la ética. Y aquí es donde viene el problema. Pues el motor de todo este proceso que nos ha llevado a descubrir el deseo sexual no ha sido, de manera fundamental, la serena reflexión de la ética, sino la mucho más cuestionable potencia del arte, que reduce y juega con los aspectos de la humanidad hasta reducirlos a mera apariencia. Y sin embargo, allí donde se han de relacionar seres humanos entre sí, como en la satisfacción del deseo sexual, la ética tarde o temprano ha de intervenir. Pues ética es la actitud que obliga y predispone a una persona a pensar en el otro ser humano concreto a la hora de entrar en una relación con él, a respetar su libertad, a identificar sus deseos y atenderlos en la medida en que nos sea posible y prudente, a serle franco acerca de los nuestros, a ser leal en nuestros planteamientos y no usarlo como una mera cosa, a responder con razones sinceras a sus preguntas acerca de los motivos de nuestra conducta. La estética, por el contrario, es la actitud que nos inclina a preferir una relación personal en la medida en que está desvinculada de todos los demás aspectos de la vida, es irresponsable respecto de ellos, se atiene a la apariencia y valora como muy deseable la novedad de la experiencia o sus sensaciones más intensas.

En una sociedad con moldes muy rígidos, con esquemas de comportamientos inflexibles, con elementos represivos muy generales —como eran las sociedades del siglo XIX— las conductas no permitidas sólo pueden abrirse camino cuando se arman con sentimientos muy intensos y con pasiones muy imperativas que son presentadas de manera ideal por el arte o la literatura. En este sentido, la ruptura de una vieja sociedad dogmática es más fácil que se haga con el aliado de la estética que con el aliado de la ética. Pero, en el largo plazo, si las relaciones humanas no generan reglas éticas, están condenadas a convertirse en superficiales e insatisfactorias. Sólo la ética puede hacer que las relaciones humanas se mantengan, se intensifiquen y duren, produciendo esa forma de vida que reconocemos como felicidad y que incluye, de manera necesaria, un profundo sentimiento de libertad y franqueza en el trato entre los seres humanos. En este sentido, la estética que nos trajo el romanticismo pudo quebrar los esquemas de la sociedad burguesa. Pero si el romanticismo y su estética dominan nuestra conducta por entero, tarde o temprano, nos están condenando a un mundo donde el valor de autenticidad reside en la novedad y la intensidad de las experiencias. Ése es el mundo de las personalidades desequilibradas como Don Juan, Casanova o el héroe de *Sonata a Kreutzer*. Y eso reduce nuestra vida a un solo bien, y tarde o temprano nos lleva a la desdicha, al cinismo, al vacío y a la soledad.

Éste es un argumento que creo especialmente importante en la sociedad actual. Antes, la sexualidad estaba escondida en los más profundos estratos del alma, reprimida y agobiada por normas sociales inflexibles. Los seres humanos la descubrían cuando atravesaban todas estas ingentes prohibiciones. Muchas veces, los obstáculos eran tan grandes que los múltiples traumas y represiones los imposibilitaban para sentir libremente los placeres de eros. Ahora quizá estamos en el extremo opuesto. Aunque la primera experiencia de eros siempre es más o menos traumática para el ser humano, y aunque sigue siendo un tránsito delicado, los mayores de edad en nuestras sociedades, para organizar sus experiencias sexuales, no tienen ulteriores obstáculos que la valentía, la confianza o la ocasión apropiada. Pero si bien podemos descubrir el valor del sexo como bien en sí, deberíamos pensar que éste —casi siempre— es el primer paso para vincularnos de alguna manera a la vida de los otros y para tejer relaciones que afectan a otros ámbitos de la vida y a otros bienes sociales y humanos. Así que antes los vínculos sociales de todo tipo podían impedir que se reconociese eros. Ahora, eros absoluto puede impedir que se reconozcan otros vínculos en el trato con la persona que nos acompaña eróticamente. Esto sucedería si el valor desnudo de eros nos impusiera la necesidad de nuevas experiencias y de intensos sentimientos y vivencias sexuales continuamente renovadas. Los seres humanos, si vivimos sólo con este valor, nos tornamos seres muy limitados. Guiados por este esquema de vida, aceptaremos a los otros sólo en la medida en que nos permitan conocer algo nuevo, experimentar algo distinto, sentir nuevos afectos. Esta vida pronto es una condena. En efecto, tan pronto percibimos la menor señal de cansancio, de repetición, nos sentimos impulsados a poner fin a esta relación. Llamamos estar vivos a ese frenesí interior ante algo nuevo y excitante y llamamos aburrimiento a esa sensación de volver a experimentar lo mismo. La vida erótica estaría dominada por la estética y ella nos exige sentirnos permanentemente vivos y huye como de la peste del aburrimiento.

Ahora veremos lo duro y difícil que es mantener esta actitud. Pues, por regla general, los seres humanos no somos especiales, ni tenemos cosas maravillosas que contar ni experiencias especiales que comunicar. Así que quien va a las relaciones humanas con estas expectativas tan especiales, por lo general, queda decepcionado. Al quedar decepcionado, pronto cree que no estuvo a la altura de las circunstancias, se culpabiliza, deja de tener confianza en sí mismo y así se condena al siguiente fracaso. Ésa es la antesala de la soledad. Por eso, quienes se entregan a estos valores estéticos de

la novedad continua e intensidad creciente, poco a poco, descubren que esa novedad constante se atiende mejor en esos espacios virtuales que excitan la imaginación con nuevos juegos, con nuevas imágenes, con nuevas propuestas, con las tristes prácticas de la pornografía. Se dirá que esta situación tiene al menos la ventaja de que aquí no se usan a los seres humanos ante los que debemos responder. Puede ser. Pero la moraleja que yo extraigo es otra: quien trata a las personas como si fueran cosas, finalmente está condenado a tratar sólo con las cosas.

Todo esto es la consecuencia de una mirada mal enfocada que sobre la sexualidad humana lanzaron la estética y el arte, como vimos que Fausto era la consecuencia de una mirada sobre la ciencia atravesada por el afán de poder. Tenemos que ver lo problemático de esa mirada. De los seres humanos, como de la ciencia, como del mercado, como del trabajo, no debemos esperar cosas que no nos puedan dar. No es que no debamos esperar demasiado. Es que no debemos confundirnos sobre lo que esperamos. Las relaciones eróticas no son el último refugio donde se esconde todo el sentido del mundo, ni son la experiencia mágica que sustituye por sí sola el encanto del mundo. Quedarnos sólo con ellas es la mejor manera de perder la confianza de la gente, de no descubrir otras dimensiones en nosotros y en los demás que sin duda tenemos. No son la garantía de sentirnos vivos ni la fuente de la continua novedad y de experiencias placenteras permanentes. Ellas son una parte de la vida, una parte de las relaciones personales. Al final, fracasamos o no en estas relaciones cuando hacemos un balance general en el que ponemos todos los placeres que los seres humanos podemos darnos unos a otros: no sólo el sexual, sino el de la conversación, el de la confianza, el de la lealtad, el de la solidaridad, el de la atención, el de la alegría, el del cuidado y la preocupación recíprocos. Que esto es así en el fondo lo sospecha todo el mundo. Que sepamos dar todas esas cosas depende de la atención con que hayamos organizado nuestra vida y la profundidad con que la hayamos vivido. Esto sólo se logra mediante cierta atención a todos los aspectos del ser humano en nosotros. Por regla general esto se logra sin demasiado esfuerzo cuando no estamos obsesionados por sólo una cosa. Al final, la naturaleza humana, si es libre, nos presenta más o menos lo mismo en todos los seres humanos.

Pero si sólo valoramos las experiencias sexuales, si estamos obsesionados por ellas, si nos concentramos en ellas como si fueran la vida o la muerte, es fácil que nos angustiemos. Siendo además una experiencia de tránsito, no debe ser sobrecargada con angustias adicionales. En realidad, el mejor entorno para esa ex-

periencia es el del recíproco afecto, el de la existencia de vínculos de respeto y de libertad. Sin duda, éste es mejor contexto que las fiestas en las que se consume alcohol u otras drogas estimulantes. Éstas, junto con la música, por sí solas crean un ambiente de excitación en el que la experiencia erótica queda sobrecargada como algo mágico, excepcional y emocionante. Desde miles de años, éstas son las circunstancias que acompañan los rituales de tránsito de los jóvenes y, en cierto modo, son inevitables. Ahí se crea un clima de excitación, de hiperemotividad que producen los destellos de las luces, la música continua e irritante, la ingesta de estimulantes. Este ambiente o esta atmósfera pesan tanto en la relación que, finalmente, la persona con quien estamos es sustituible. De hecho, estos rituales de tránsito están diseñados para que la angustia de la identidad personal, con sus inseguridades y miedos, desaparezca. Y en efecto, esto se consigue. Pero tiene contraindicaciones. Tras la experiencia erótica en estas condiciones, tenemos la sospecha de que en el fondo estuvimos solos desde el principio y apenas podemos apreciar la diferencia entre la experiencia y la alucinación. De hecho, para identificar la experiencia verdadera, es muy frecuente escuchar: «Esto es alucinante». El verdadero tránsito, el más difícil, es el que va desde estas relaciones eróticas a un tipo de relaciones vinculadas.

Este tipo de experiencias, por lo general, son temporales y no hacen sino producir conocimiento acerca de nosotros mismos y de nuestros *partners* eróticos. Son formas de aprendizaje. En sí mismas, como he dicho, muchas veces sustituyen la experiencia más integrada, que acoge a eros en una relación de amistad más compleja. Sin embargo, casi siempre, a partir de ellas los jóvenes son capaces de elaborar una relación con sus componentes éticos. Lo peligroso reside en que no se interpreten como experiencia de tránsito y se identifiquen como el estadio final de la relación erótica. Sin duda, mucho presionan para interpretar de esta manera las discotecas y otros locales especializados en preparar estas experiencias de tránsito. Si atendemos a lo que nos dice la publicidad, allí se desea extender la ficción de que todos los cuerpos, indiferentes y sustituibles, están listos para la experiencia sexual. Allí se da por sentado que todos los cuerpos está dispuestos al sexo. Antes de tener una relación erótica entre dos seres humanos, se han lanzado miradas de deseo sobre decenas y decenas de vecinos, todos ellos reducidos a mera imagen. En verdad, ni siquiera se es muy consciente de todo eso. Se vive con la idea de que allí el mundo de afuera, de la obligación, de la responsabilidad, de la seriedad, está clausurado. El mundo de la realidad, de los padres, de la universidad,

del trabajo, se ha dejado fuera. Allí dentro rige sólo una idea: dejarse llevar. No se es muy consciente de todo esto, porque la primera cosa de la que hay que desprenderse al pasar la puerta del lugar del tránsito es de la propia conciencia todavía llena de angustias. Uno se siente como formando parte desde dentro de un videojuego. Pero el videojuego tiene unas reglas, tiene un héroe, supera obstáculos, lucha y busca alguna cosa. Se interprete como se interprete, lo que se busca en ese videojuego fascinante de luces y miradas es descubrir a una persona con quien nos sintamos bien. Así que, se mire como se mire, aquello es un tránsito. Y haremos bien en interpretarlo así, para no perder de vista lo que aún nos queda por recorrer: obtener la comprensión, el afecto y la atención de alguien a quien también queramos darle todo ello.

Como Don Juan, como Casanova, como el héroe de *Sonata a Kreutzer*, si no sabemos controlar esta experiencia y ponerle un límite, acabaremos siendo personalidades con dificultades. Es evidente que en la discoteca se puede buscar a la persona ideal, pero también es verdad que no es el mejor sitio. Allí está todo preparado para que nadie conozca a nadie. Sin duda, se produce una ilusión de omnipotencia. En ella se despiertan miles de deseos, pero unos matan al anterior y, al final, ninguno se cumple. Aquí se reproduce lo que decíamos antes de la publicidad. Todos los cuerpos se publicitan, pero todos ellos son una pura imagen, un paisaje erótico más elaborado para la contemplación que para el consumo. Vivimos en la realidad en la medida en que la hayamos llevado con nosotros al entrar. Allí no la encontraremos. Puede que hayamos descubierto a alguien, pero tarde a temprano viene el día y sólo entonces sabremos de verdad si es una persona que merece confianza, afecto y crédito por nuestra parte; esto es: cuando estemos fuera, en un trato que, tarde o temprano, deberemos confiar a la ética.

Entonces veremos si alguien piensa en nosotros, si nos respeta, si nos trata bien, si nos confía sus problemas, si nos miente o nos engaña, si nos complace en lo que deseamos, si tiene nuestros gustos o nuestras aficiones, si tiene buenos sentimientos y si es franco a la hora de exponer sus puntos de vista. Así que es posible que en la oscuridad de la discoteca busquemos a tientas como el que dentro de una mina persigue el oro. Es posible que allí, en la oscuridad de la discoteca, tengamos menos pudor y nos sintamos más valientes y seguros. Pero sólo a la clara luz del día sabremos si hemos encontrado algo que merezca la pena. En las discotecas, de hecho, sólo se aprende a distinguir quién baila bien y quién aguanta la bebida, quién se pasa con la gente y quién se raya. Todas éstas, como experiencias de tránsito, son muy importantes y deben darnos ele-

mentos relacionados con el conocimiento de nosotros mismos y de los demás. Pero, en cierto modo, nos enseñan más sobre nuestros defectos que sobre nuestras virtudes y méritos. Si queremos merecer la confianza profunda de alguien, entonces tendremos que aprender otras cosas.

Lo que ocurre en las discotecas tiene que ver con eros y no tiene que ver con eros. Sin duda, lo que muestran cada uno de los seres humanos que allí se dan cita es que todos han comprendido que eros es un bien. Además, el clima ofrece por doquier sensaciones de seguridad. La atmósfera produce confianza. Allí, la gente se apropia de los ideales de brillo y perfección de los cuerpos que por doquier se presentan como algo asequible y natural. En efecto, allí dentro se produce una sexualización general de las relaciones humanas. Pero, como vimos en el asunto del mercado, en este paisaje tenemos que encontrar aquello que nos va bien a nosotros mismos y esto sólo es posible si ponemos en marcha capacidades de autoconocimiento y de conocimiento de los demás. Así que tiene que ver con eros, pero tanto como tiene que ver la publicidad con el consumo. Eros transita por allí, puede despertarse allí, pero no se realiza ni se detiene allí. Esta institución, la discoteca, es el lugar donde funciona eros en ese punto cero de las cosas que es la imagen. La realidad es preciso construirla trascendiendo la imagen y esto sólo sucede cuando ponemos en práctica el hecho de que no somos meros cuerpos que danzan. Somos nosotros y deseamos relacionarnos no con apariencias, sino con personas. Entonces la contemplación deja de serlo y el ficticio poder que tenemos sobre las apariencias también. Entonces damos el paso hacia el sencillo descubrimiento de que eros forma parte de las relaciones éticas.

5. Superar el tránsito

Una de las cosas fundamentales que cada uno tiene que reconocer es si esa atmósfera de tránsito que se da en instituciones como las discotecas se eleva a fin en sí, que gusta por ella misma, por su capacidad de sugestión y excitación, por la forma despreocupada en que allí se tejen las relaciones humanas. Si esto es así, pronto perderán su valor para eliminar la ansiedad y la inseguridad de las primeras veces, o su función para ritualizar el cortejo erótico ya más habitual, y se convertirán en otra cosa. Entonces pasarán a ser síntomas que delatarían que algo en nosotros es más complicado. Como símbolo, la discoteca y lugares semejantes nos ofrecerían un espacio protector, y una extrema dependencia de

ellos es el síntoma de cierto miedo a la luz y al trato de tú a tú. Como es natural, todo aquí depende de la relación de este momento con otros elementos de nuestra vida. Pues es muy fácil imaginar que la discoteca y lugares similares no son lugar de iniciación y cortejo, sino lugar de refugio y disminución de las tensiones de la vida cotidiana, de angustias e inquietudes que no hemos sabido reducir de otra forma.

Quizá parezca extraño hablar de tensiones de la vida cotidiana en los tiempos de la juventud. Pero en realidad existen y son muchas y graves. Las primeras, las propias de la inseguridad acerca de los propios gustos, deseos y capacidades. Luego, las propias y normales de ser aceptado como alguien valioso y digno en la entrega. Pero esto sería lo normal. Más graves son las tensiones que afectan a la comprensión general de nuestro pasado y futuro. Pues el diagnóstico acerca de las relaciones con los mayores es una fuente permanente de tensión en la juventud. Además, ese diagnóstico suele determinar la expectativa de futuro. Un diagnóstico que nos indispone con la vida, la profesión y los intereses de los mayores genera no sólo la tensión de la convivencia con familiares que no comprendemos plenamente. También produce la tensión de imaginar un futuro en que no queremos repetir lo que detestamos en ellos. Pero sobre negaciones no se edifica nada. Así que si ése es el verdadero estado de las relaciones con los familiares —que se resume en el rechazo de su modo de vida— el futuro se torna muy amenazador, pues nos costará más imaginar el tiempo venidero y supondremos que no podremos reclamar apoyo de nuestros mayores si es completamente diferente del suyo. Así que de ser un lugar de tránsito en la experiencia de eros, estos lugares más o menos orgiásticos pueden convertirse en una institución destinada a alejar de nosotros el esfuerzo de comprender el pasado y de tomar las decisiones apropiadas sobre el futuro.

De esa tensión cotidiana quedan limpios muchos jóvenes con las experiencias típicamente orgiásticas de las discotecas. Pero si no sabemos superar esos problemas en su realidad, sólo podremos relajar sus tensiones, no eliminarlas. Para superar esos problemas tenemos que hacerles frente en sí mismos y de nada vale a la larga usar estas experiencias orgiásticas como una válvula de escape. Por eso resulta claro que, sin una adecuada construcción de la personalidad, la experiencia de eros —con más o menos ingredientes auxiliares— exagerará su importancia. Sin esos resortes de una personalidad bien ordenada, aumentan mucho las posibilidades de que el ser humano naufrague a la hora de encauzar las experiencias de control del deseo sexual y de ponerle lí-

mite. Eso que hemos llamado el amor entre dos personas, la vinculación de eros con el disfrute conjunto de otros bienes humanos, a través de la amistad, eso que hemos entregado a la ética, reclama creencias, juicios, verdades y valores que compartir. La experiencia del amor es proporcional a la riqueza y profundidad de nuestra propia personalidad. Sólo esa riqueza de la personalidad permite que sepamos apreciar la variedad de los bienes humanos y las verdaderas virtudes de los demás, más allá de su apariencia estética. Si hemos construido bien esa personalidad, disfrutaremos de eros tanto como de los demás bienes (que se dan en la profesión, el conocimiento, las formas del arte, la política, la religión o la familia). Al anudar todas estas cosas entre sí, la experiencia del amor será más completa y por sí misma acabará limitando la inclinación de eros a su exageración. Si apenas tenemos nada que ofrecer, ofreceremos nuestros cuerpos desnudos. Esto, desde luego, no es poco. Pero no nos engañemos. Es en el mejor de los casos un punto de partida y no es suficiente a largo plazo. Lo único que detiene el ansia de sexo, como un placer en sí mismo, es otro tipo de goces que las personas nos damos. Encontrar un límite a la proliferación del deseo, que potencialmente nos despiertan muchos de los cuerpos que vemos, no es un sacrificio. Es valorar experiencias muy plurales y saber reconocer que no despreciamos una experiencia sexual, sea cual sea, por nada, sino por disfrutar con otra persona en otras experiencias que nos llenan de dicha: gozar de la confianza, el afecto, la atención, la estima, la solidaridad, la fiabilidad y la alegría, el compañerismo a la hora de conquistar todos estos bienes éticos de los que hablamos en este libro y el orgullo de construir conjuntamente una personalidad con la que podemos mirar la complejidad del mundo, los aspectos profesionales, económicos, estéticos, políticos, religiosos o familiares de la vida social, además de los estrictamente eróticos. Somos unos ingenuos si creemos que todo esto es compatible con ser don Juanes impenitentes. Aquí, como siempre, hemos de saber elegir y asumir las consecuencias de nuestras acciones. Pero nunca nos engañemos. El ser humano elige entre bienes, siempre entre bienes, y tarde o temprano se pregunta cuáles son compatibles entre sí y cuáles no lo son. Entonces verá que, como en todas las cosas, un eros exagerado —como un afán de riquezas o de poder exagerados, o un afán desmedido de conocimiento o de belleza— es incompatible con todos los demás.

Lo que está en juego es, como siempre en la vida, el corto o el largo plazo. La prudencia, la construcción de nuestra personalidad, no es posible si no introducimos el largo plazo, el futuro. Podemos

pensar que somos capaces de engañar, mentir, usar a la gente y que todos nos admirarán por ello. Más pronto de lo que suponemos, todos nos detestarán porque no somos fiables. Lo que hace de nosotros personas con las que merezca la pena estar, tiene que ver con los compromisos a medio y largo plazo que seamos capaces de asumir ante los demás y ante nosotros mismos. La relación sexual es tanto más libre cuanto a más corto plazo juega. Por eso es tan destructora de los vínculos de largo plazo. Aquí es dónde tenemos que poner en el platillo de la balanza nuestras preferencias. Un eros que sepa despedirse de los señuelos de la novedad continua, de la experiencia excepcional, de la gimnasia sexual, y que nos acepte como personas finitas en el placer que se puede dar y recibir, que nos permita crecer en los aspectos éticos de la relación erótica: eso es lo único que puede sobrevivir. De otra manera, la ansiedad de la soledad es nuestro único horizonte.

Desde luego, esta experiencia erótica, construida con sus elementos éticos, también tiene esos efectos de relajación de las tensiones que hemos visto en las instituciones orgiásticas. Al fin y al cabo eros no funciona sin esto. Quien mantiene una vida erótica elaborada, también está en condiciones de sepultar las tensiones de la vida cotidiana, las luchas del trabajo, los contratiempos de la profesión, las dificultades del pasado y del futuro, en ese olvido que se genera cuando dos seres humanos se aman. Pero eso no quiere decir que un eros vinculado a la ética sea un forma de olvidar y de quedar limpios. Quiere decir que la experiencia erótica de dos seres humanos es tan fuerte que crea un estado de excepción en la vida cotidiana tal, que nada de lo que ocurre fuera de ella es determinante por un tiempo. El olvido, la purga de las tensiones, de los enfados, de las desdichas son una consecuencia de la propia realidad del amor. Por eso, cuando una pareja de amantes tiene problemas, en el instante previo al amor, se ventila una lucha en su pecho: si vence la preocupación, la inquietud, el enfado de la vida cotidiana, entonces el amor cierra sus puertas y espera otro momento. Pero si vence el amor, entonces el mundo y sus angustias desaparecen y entonces sólo importan los dos amantes, el uno y el otro. Tras el amor los problemas adquieren, siempre, otra perspectiva.

Sin duda, ésta es la mayor prueba del amor: vencer en ese combate previo y dejar atrás todo lo que en la vida social nos parece importante, como si no fuera nada. En cierto modo, el amor quiere que le presentemos en una bandeja todo lo que nos preocupa y le prendamos fuego para entregarnos con toda nuestra persona a la otra persona. Sólo entonces se obtiene la noticia más formidable del amor: la de que por una especie de milagro dos seres

humanos no están solos en el mundo. Entonces, cuando esto se produce, uno no puede imaginar que entre esas dos personas no se hayan tejido vínculos de afecto, de lealtad y de benevolencia.

Todo en eros tiene que ver con esa búsqueda del otro, que se olvida de llevar las cuentas del dar y del recibir. Pensemos en una pareja que hace el amor. Lo más característico del amor es el beso. En el puro eros descarnado, por el contrario, no es así. El beso es tan mágico porque en el fondo no hay mejor manera de escenificar esa búsqueda del otro, a veces tranquila, a veces confiada, a veces tortuosa, a veces urgente. Todo en el beso es aspiración a superar la distancia que nos separa del otro como cuerpo diferente. Por eso el beso sólo acaba cuando ha preparado una unión de los cuerpos todavía más intensa. Pero, en realidad, los amantes sólo se quedan tranquilos cuando saben de verdad que se han encontrado. Esto lo descubren cuando se cruzan las miradas de ternura y de comprensión, de benevolencia y de afecto, esas sonrisas que son la expresión sincera de que han atravesado un camino juntos y de que se disponen a seguir juntos por el bosque tenebroso de la vida, por esa vida que es un chispazo en medio de los universos infinitos, pero que aquí, y como por un milagro, no es una vida errante, ni una vida solitaria, ni la vida de un meteorito sin rumbo, sino la vida de dos seres humanos comprometidos en común en una relación más duradera que su experiencia sexual. Esto es lo que dice la sonrisa final. Cómo se administre esa relación con los demás bienes humanos —si se exige comunidad de todos los demás bienes, económicos, éticos, religiosos, familiares, políticos o estéticos, o sólo de algunos de ellos— es lo de menos. Lo decisivo es que al menos integre otros de ellos y se abra a los demás.

Una vez más, le ética tiene que ver con ese tiempo más duradero. Ahí desde luego anida lo que llamamos amor, ese complejo vínculo que ata eros al resto de nuestra vida. El momento del amor humano es, a diferencia del amor animal, la superación interna de la tristeza del final del coito. El amor también tiene que ver con la mirada, dijo Aristóteles, porque el ojo es el mejor sentido para apreciar la belleza profunda de las cosas. Lo paradójico del amor reside en esto: el mismo órgano para descubrir lo excitante de los cuerpos es el que nos permite descubrir la belleza de los rostros amados. El peligro reside en que una cosa nos impida ver la otra. Amor es también eros, pero es algo más que eros, aunque también sea a través de eros. Quien quiera separar estos dos aspectos siempre acabará sin conocer lo propio de la experiencia humana. De hecho, la mirada es el órgano del amor y los seres humanos saben que ciertas miradas de confianza y de serenidad sólo

son posibles después de la cópula carnal o desde la confianza sexual. En ese momento, los cuerpos pueden no estar a la altura de los míticos superhombres o supermujeres del cine. Incluso el placer que se han dado quizá no haya sido como para tirar cohetes de alegría. Pero eso no importa mucho. En esos momentos, lo que importa es que esos dos seres humanos se dicen que se respetan y se ayudan en las dificultades de la vida, tratándose con confianza, dándose paz y serenidad, alegría y dicha. En medio de la violencia del mundo, esos dos seres desnudos, sin armas, se dicen que uno del otro no deben esperar violencia ni desgracias, ni mal ni ofensa. Que uno no será para el otro fuente de dolor ni de tormento. Esa promesa puede durar más o menos. Puede implicar más o menos. Pero cada vez que los seres humanos se la hacen con la mirada después de hacer el amor, un instante de paz irrumpe en un mundo siniestro y oscuro.

Capítulo 7

POLIS

1. De vuelta a la ciudad

Hemos identificado la ciudad y reconocido sus instituciones, hemos caminado a través de ella leyendo los asaltos de la publicidad, hemos llegado a nuestros trabajos profesionales, hemos pasado por la universidad y por la ciencia, hemos encarado ese momento excepcional que son las relaciones amorosas. Ahora tenemos que hacer un pequeño esfuerzo para abandonar esta intimidad tan gratificante y regresar al mundo vivo y problemático de la ciudad. Y hemos de hacer un pequeño esfuerzo porque ningún aspecto de la vida humana lleva consigo una tentación tan fuerte de olvidar el resto del mundo como el amor. Por eso, el amor, cuando irrumpe con toda su plenitud, desorganiza nuestro mundo con frecuencia. Ésta es la aspiración secreta del amor: vivir en un idilio donde nada importa ni cuenta, ni el trabajo, ni la economía, ni la ciencia ni los demás vínculos de afecto y amistad con los demás. El amor tiende a unir a dos personas, pero también a separarlas del resto del mundo. Esta forma romántica de vivir el amor ha sido descrita muchas veces en la literatura. Baste recordar el pequeño relato de Ludwig Tieck —a cuya lectura invito— dedicado a *Los amantes* que se comprometen a vivir su amor hasta el final al margen del mundo, en una vieja casa. Es un relato divertido porque muestra la dificultad de vivir de forma perenne en la soledad idílica el amor. De hecho, este literato acaba riéndose de los dos amantes que, sin contacto con el mundo, ya no están en condiciones de saber qué es lo auténtico y qué lo extraviado de su relación.

Lo característico de la experiencia del idilio es su brevedad. Por eso, quien se deja llevar por el bien del amor como el único y el exclusivo, busca una y otra vez el aislamiento del mundo propio del idilio. Como el idilio es breve, sólo se puede conseguir mediante nuevas experiencias, nuevas relaciones, nuevos amantes. Así que,

en ésta como en otras cosas, la cuestión es qué puede mantenerse en el tiempo. Quizás, en este sentido, la vida del amor se cumpla cuando dos personas, sintiéndose apoyadas recíprocamente la una en la otra, se ven más capaces de organizar los equilibrios vitales, atendiendo al máximo de los objetivos adecuados a sus propias inclinaciones. Pues la verdad, casi todas las demás inclinaciones y deseos que tiene el ser humano se pueden atender tanto más razonablemente cuanto más se busquen y se conquisten en compañía. Todas las cosas que llenan la vida se disfrutan mejor en compañía que en soledad. Y entre estas cosas que no pueden hacerse realmente en la soledad del idilio, la política es la más abierta, la más relacionada con los demás. La soledad del idilio, desde luego, es compatible con muchas cosas, desde el trabajo científico al trabajo literario, pasando por la actividad delictiva y terrorista. Pero no puede existir política sin el interés de compartir la suerte de muchos otros seres humanos, actuando con ellos y padeciendo con ellos, formando en suma un poder público entre todos. Así que nosotros también vamos a salir del tema del idilio, para respirar en el espacio de la luz pública. A la política vamos a dedicar nuestra atención ahora, como si, después de haber entregado nuestro tiempo a las relaciones amorosas, deseáramos abrir nuestro sentido social y vincularnos a las demás personas.

Esta dimensión política nos permite recuperar nuestra condición ciudadana. El que vive en un idilio se figura que está en el paraíso, un lugar utópico que no está en ninguna parte. El ciudadano ha de compartir su vida con los demás sobre un espacio bien concreto. El interés político sólo surge cuando nos vemos como conciudadanos. Y así, en efecto, no hay manera de encontrar una ciudad sin su institución destinada a dirigir todos los asuntos que afectan a la totalidad de los ciudadanos. En unos sitios se llama ayuntamiento, en otros casa de juntas, en otros bailía, en otros consistorio. Pero no hay ciudad sin política, sin ese espacio público donde actúa el poder que atiende, o debería atender, los problemas de la colectividad en su conjunto. Así que no hay campo de interés más opuesto al idilio amoroso que el de la política. El primero se desea vivir de la manera más separada posible de los demás. El segundo ha de atender las dimensiones de nuestra vida que tienen siempre relación con los demás. Un campo aspira a la intimidad. El otro aspira a la publicidad.

Éste es el primer punto que debemos ver. Pues nos parece improcedente que una pareja de amantes se excedan en sus demostraciones amorosas delante de todo el mundo, aunque tendemos a disculpar estos gestos por la urgente necesidad que tiene todo amor

de ser expresado. Sin embargo, nos parece todavía más inapropiado que los que tienen que dirigir la vida de la colectividad en su conjunto deliberen y tomen sus decisiones en privado, como si aquello de lo que depende la vida de los conciudadanos fuera un asunto personal y propio. Esta confusión de los asuntos de todos como si fueran los asuntos privados de unos pocos, sin embargo, no estamos dispuestos a perdonarla bajo ningún concepto. Sencillamente, se trata de no estar dispuesto a que lo que tenga que ver con aspectos importantes de mi vida, se decida sin que se me dé cuenta de ello. Respecto a estos asuntos exijo que se tenga en algo mi opinión y se resuelvan dando razones públicas cuya comprensión ha de estar al alcance de cualquiera. Ésta es la característica especial de la política, que ya se definió en una sentencia muy antigua que dice: «Lo que a todos afecta, a todos concierne.» La frase quiere decir que lo que tiene repercusiones sobre la vida de todos, debe ser de alguna manera conocido, deliberado, decidido y activamente impulsado por todos.

2. La máxima fundamental del espíritu cívico

En sí misma, esta lejana máxima, que estuvo en vigor en las ciudades medievales, encierra todo el espíritu de la democracia. En cierto modo, se puede decir con claridad que la vida ciudadana ha sido el ámbito en el que se ha formado la vida democrática y que allí donde las ciudades han tenido tradición política de gestionar sus propios problemas y recursos, allí la democracia ha sido siempre más fuerte. En todo caso, todos los problemas de la vida política se pueden hacer transparentes con ejemplos de la vida de la ciudad. No hay aquí diferencias cualitativas, sino cuantitativas. Los problemas de la ciudad son los problemas del Estado, sobre todo ahora en que las grandes ciudades a veces albergan a tantas personas como un Estado y cuando en muchos lugares casi toda la población del Estado se refugia en la capital y en otras pocas ciudades más.

Así que volvamos a nuestra máxima. «Lo que a todos afecta a todos concierne.» Esta concernencia general es lo que define el espacio público de la política. Quien está dispuesto a hacer valer esa máxima se inclina a ser políticamente activo. Éste, además, rechazará dejar la política en manos de los políticos profesionales, para que hagan exactamente lo que quieran, con sus reuniones privadas, sin contar con la gente. Quien desea atenerse a esta máxima, reconoce que su vida se ve afectada por muchas decisiones que él no puede tomar de manera aislada, sino que han de ser tomadas para

todos a la vez. Hemos hablado en capítulos anteriores de todas las instituciones que componen la ciudad y organizan la vida de los vecinos. Todos sus reglamentos han sido dados desde el ayuntamiento, por los políticos. Así que la máxima sugiere que los afectados tienen algo que decir en todos estos asuntos y, además, acepta que todos estos reglamentos pueden ser cambiados si los afectados llegan a acuerdos más razonables sobre ellos. La máxima nos convence ante todo de que nada en política es una condena, una necesidad, algo que no puede ser de otra manera. Puede ser difícil y complicado de cambiar, pero si todos los afectados se sienten activos, concernidos, se ponen en acción y llegan a acuerdos generales, con la seguridad de que las cosas pueden cambiar.

La otra cuestión que implica esa máxima es que la política, antes que cualquier otra cuestión, tiene que ver con problemas reales que afectan a la gente. Lo razonable sería, por tanto, ser tanto más activo cuanto más nos afecten las medidas a tomar. Sin embargo, todo esto es problemático. Aquí, como siempre, una cosa es lo que es y otra lo que parece. Así que debemos leer bien las instituciones sociales. Medidas que parecen que no nos afectan de manera importante, acaban siendo muy centrales en nuestra vida. Por ejemplo, una cosa tan abstracta como las medidas que se toman para fomentar el uso del automóvil, puede parecer que no nos afecta mucho, ni de manera inmediata, pero quizás esté relacionada de manera directa con la cantidad de emisiones de anhídrido carbónico y con el cambio climático, con la dependencia absoluta de nuestra civilización del petróleo y con los miles de muertos en las carreteras. Una decisión lejana y sin especial trascendencia cambia nuestra vida enteramente y, lo que es peor, tendremos muy poco margen para revisarla. Así que la máxima sólo funciona bien si concedemos a la gente la capacidad de juicio para saber qué problemas les afectan más y cuáles menos y, en este caso, establecer una jerarquía entre ellos. La máxima supone el buen juicio de la propia comunidad para detectar sus propios problemas en un debate público.

Otro aspecto muy importante de la máxima es que insiste en considerar que la política tiene sentido si apela a «todos». Somos todos los que tenemos que decidir nuestros problemas y tomar medidas activas para resolverlos de tal manera que se siga manteniendo el sentido de ese «todos». No es una política aceptable resolver los problemas de unos a costa de aumentar los de otros. No es una buena política la que aspira a romper ese «todos», creando un grupo de «nosotros» que siempre mande y otro grupo de «ellos» que siempre obedezcan. En este sentido, el espíritu de la máxima llama la atención contra la ideología, esta forma de entender lo po-

lítico que utiliza las ideas para sembrar diferencias adicionales e insalvables entre la gente. Muchas veces esta ideología impide apreciar de manera correcta las diferencias de intereses. Pero hay un asunto peculiar: las ideologías no permiten pactos y compromisos, mientras que los intereses por definición sí. Una ideología, en este sentido, es por ejemplo la que diferencia entre elites y masas, entre trabajadores y burgueses, entre civilizados y bárbaros, entre arios y judíos o entre cristianos y musulmanes. Por ejemplo: una política ideológica obligaría a la gente a tomar decisiones del estilo de «somos un pueblo católico» o «sólo los que somos vascos podemos decidir», o «los empresarios son nuestros enemigos». Quienes se rigen por estas consignas se olvidan de los problemas reales de la gente e introducen una decisión básica: la política no debe concernir a todos los afectados, sino sólo a unos caracterizados de cierta manera. Los que no son de esa otra manera es como si no contaran, como si sus problemas no merecieran atención, como si sus intereses fueran ilegítimos, como si no formaran parte de este *todos*. En el fondo, una política ideológica tiende a enfrentar a la gente por cuestiones de palabras. Ésa es la exageración política: esas cuestiones de palabras significan más que los problemas comunes que tenemos los que compartimos una sociedad. Pero la comunidad política siempre genera problemas que afectan a todos, sean cuales sean la religión, raza, formación, riqueza y cultura de cada uno de sus miembros. Y esto es así, porque, entre otras cosas, todos los seres humanos tienen derechos que es preciso respetar y deberes que es preciso hacer cumplir. La lucha por garantizar ambas cosas afecta a todos y a todos concierne. La política, por tanto, tiene como principal objetivo garantizar el cumplimiento de los derechos y deberes de todos. Esto afecta a todos y su defensa nos concierne a todos.

Podemos concretar todavía más lo que nos dice esa máxima. Antes de nada, nos recomienda que encontremos siempre en la política aquello que más une a la gente, que la gente más siente como propio. La máxima refuerza el sentido de «todos». De entrada alguien que sigue esa máxima considera a todos sus vecinos como iguales, gente que comparte sus mismos problemas y que está en condiciones de manifestar libremente su punto de vista, sin divisiones previas. El hombre que se guíe por esa máxima no despreciará ninguna voz que pueda surgir dando su opinión: al contrario, animará a que se alce la voz y se pronuncie su opinión, consciente de que —al ser un afectado— lo que diga tendrá un sentido. Por eso, la igualdad y la libertad están implícitas en esa máxima. La aspiración básica de esa igualdad y libertad es mantenerse como li-

bres e iguales, sin que nadie pueda acallar las voces, sin que nadie pueda reprimir las opiniones ni ignorar los intereses. Entonces decimos que la igualdad y la libertad aspiran a producir un debate público en el que se refuerce el sentido de comunidad de todos.

Ahora bien, lo que a todos afecta no a todos afecta por igual. Todos son libres y todos pueden igualmente decir su opinión y exponer sus puntos de vista. Pero no todos son iguales en otros asuntos de la vida y, por tanto, sus opiniones y puntos de vista serán diferentes. Sin embargo, la idea crucial es que sean cuales sean las diferencias entre los conciudadanos, todos son libres e iguales para exponer públicamente sus opiniones a la hora de tomar medidas sobre las cosas que a todos conciernen. Es más. Si sólo se tratara de exponer opiniones, esto tendría poca gracia. Lo que en realidad se debe garantizar es que todos pesen lo mismo a la hora de tomar decisiones sobre las cosas que a todos afectan, que todos puedan influir con el mismo poder, que todos intervengan con la misma fuerza, sean cuales sean su estatuto social, su dinero, su ciencia, su saber o su renombre. Éste es el sentido de que un ser humano vale un único voto a la hora de formar el poder político. La democracia no es sólo un sistema de deliberación y debate público para hallar los problemas que más nos afectan, sino un sistema de tomar decisiones. Aquéllas que afectan a todos se tienen que tomar contando con sus deliberaciones y con los intereses de todos, con el ideal de que sus voces y sus intereses sean iguales en valor y en peso.

3. Representación política: más sobre el espíritu cívico

Todos los problemas de la política están relacionados con esto: podemos imaginar que toda la ciudad se reúne en la plaza y delibera sobre los asuntos que afectan a todos, por ejemplo lo que debe encontrar un ciudadano en un hospital y cómo se le debe atender cuando entra allí. Éste era el sentido de la máxima antigua: la sociedad civil es una *res publica*. La sociedad civil, la ciudad, se reúne en asamblea pública para tomar sus propias decisiones políticas. Pero desde la reunión de la sociedad civil, de la ciudad, a la organización de la *res publica*, del mando político, hay muchos pasos que dar. En la asamblea real o imaginaria que es una ciudad o un Estado, todos los ciudadanos podrán debatir de un modo u otro. Pero luego hay que tomar decisiones. Y después de tomar decisiones hay que llevarlas a cabo. Son tres cosas: deliberar entre todos los concernidos, tomar decisiones apropiadas y realizarlas. La deliberación puede llevarse a cabo de muchas maneras: con el vecino,

en asamblea, leyendo la prensa, escuchando programas de opinión, debatiendo en el club, discutiendo con los familiares. Pero aunque la deliberación ha de ser lo más abierta posible, no puede ser eterna. Debe ser cerrada por una decisión. Ahora bien, la toma de decisiones debe tener relación con la deliberación, pues si no, apenas tendría sentido ni sería una decisión razonada. Sería insensato pasar un día deliberando y luego echar a sorteo las decisiones que se pueden tomar. Pero en tercer lugar esas decisiones hay que llevarlas a cabo y no tendría sentido que quienes hayan de realizarlas no estuvieran convencidos de la bondad de esas medidas, hubieran defendido las contrarias en las deliberaciones y no hubieran participado en la decisión de tomarlas. Así que, todo este proceso debe ser coherente, unitario y lógico.

La problemática de la política reside en que el espacio de la deliberación está abierto a todos los asociados, los conciudadanos, los vecinos, los paisanos. Pero la decisión impone un cierto orden en la deliberación. Para ello se han de resumir las posiciones en debate más importantes, las más interesantes, las más apropiadas. Sobre ellas se ha de tomar una decisión. De tantas opiniones como personas se ha de pasar a unas pocas que se deben debatir a fondo para encontrar las decisiones más apropiadas. Aquí ya hay una drástica selección: de tantas como personas, las opiniones pasan a ser dos, tres o cuatro, las más razonadas, organizadas, compartidas, contrapuestas. Pero para llevarlas a cabo se requiere algo diferente que debatir esas pocas opiniones y decidir la que mejor atiende a los intereses de todos: se requiere unidad y jerarquía clara de mando, univocidad de las órdenes, coherencia de las órdenes, control de su proceso de realización. Todo esto no puede hacerlo mucha gente: han de hacerlo pocas personas y bien organizadas y compenetradas. Así que la cuestión está en cómo pasar de la totalidad de los ciudadanos a los pequeños números de gente que toma las decisiones y da la orden de que determinada medida se cumpla.

He dicho que este proceso ha de mantener su unidad, su continuidad y su lógica. Ahora deseo explicar esto. Pues este proceso debe realizarse de tal manera que las órdenes últimas de los que tienen que llevar a cabo las decisiones, no sean vistas por todos los afectados, que finalmente han de obedecerlas, como ajenas a ellos mismos, como inventadas por los que mandan, impuestas por ellos, sin relación alguna con los debates y las corrientes de opinión que han hecho valer cuando se sintieron afectados por ellas. Así que la máxima «Lo que a todos afecta a todos concierne» exige que las cosas se hagan de tal manera que los que manden y los que obedezcan no estén separados por un abismo. En-

tre ellos debe existir algún vínculo, algún procedimiento por el cual las órdenes de los que mandan estén basadas en lo que piensan los que las obedecen. De otra manera podría pasar lo que dijo un rey de Prusia a mediados del siglo XVIII: razonad cuanto queráis, debatid cuanto deseéis, pero obedeced.

Esta cierta identidad entre los que mandan y los que obedecen no sólo quiere decir que se deben elegir los que mandan de entre los que han de obedecer como ciudadanos. Quiere decir también que en las órdenes de los que mandan se tiene que mantener el sentido de los debates que han tenido los que obedecen. Éste es el sentido de la identidad de la sociedad civil con la *res publica*, sea ésta un ayuntamiento, una comunidad autónoma, un Estado o una federación de Estados, como en el caso de Europa. Como es natural, esto significa que los que mandan también han de obedecer sus propias órdenes, que de hecho sólo durante un tiempo pueden mandar y que luego de ello han de volver a ser como todos los demás, ciudadanos que pueden debatir y deliberar, soportar decisiones y obedecer. La democracia tiene que ver con ese mandato limitado de los que dan órdenes y, de hecho, ha de incorporar siempre una forma de que abandonen el poder pasado cierto tiempo sin que eso implique un trauma para la comunidad ni para ellos. El poder político, en democracia, no recae por naturaleza sobre uno o unos hombres, sino que puede recaer sobre cualquier ciudadano.

Nuestro sentido de la política nos dice que la única manera de que lo que a todos afecta a todos concierna, de que los que obedecen y los que mandan sean en cierto modo los mismos, es mediante la representación política. Ella mantiene la unidad, coherencia y lógica del sistema de deliberación, decisión y ejecución de las órdenes. De tal manera que, donde la representación política falla, se puede decir que la democracia está enferma de muerte. Lo primero que nos concierne, en este sentido, es que aquellos que van a deliberar con orden, van a tomar decisiones a partir de estas deliberaciones, van a conducir actuaciones para realizarlas y van a controlar que esas realizaciones sean las adecuadas a las decisiones, quienes lleven a cabo todo esto, han de ser nuestros representantes. Ésta es la validez absoluta de nuestra máxima: *a todos concierne elegir a los representantes* que han de llevar a cabo las deliberaciones ordenadas, las decisiones y las órdenes que a todos afectan. Estas actuaciones son las propias de los parlamentos u órganos de deliberación-decisión, de los gobiernos u órganos de ejecución y de los tribunales u órganos de control. Todos ellos han de ser representantes nuestros. Cada uno de ellos es un elemento necesario del poder, pero cada uno de ellos ejerce ese poder en representación de todos.

Nuestro primer deber, si queremos mantener un sentido de la igualdad, libertad y dignidad de la actividad política, es vigilar el ejercicio de la representación política. Los que mandan han de ser exclusivamente aquéllos a los que nosotros hemos elegido para que manden, aquéllos a los que podemos retirar nuestra confianza por los procedimientos legales establecidos si no nos gusta cómo han mandado o si hemos descubierto que sus decisiones se han basado, no en nuestros puntos de vista ni en nuestros intereses, sino en los de otros. Los representantes, al ser pocos, pueden organizarse en privado, de tal manera que en privado digan unas cosas y en público otras. Esto es siempre posible en política y por eso lo que se dice tiene que ser analizado e interpretado. Aquí, como en la publicidad, en la ciencia o en la vida erótica, las apariencias deben ser bien leídas. Si nos creemos a pies juntillas lo que dicen los representantes políticos, entonces más vale que abandonemos el interés político. Debemos contrastar lo que dicen en público con lo que hacen y así interpretar sus discursos a la luz de sus hechos. El juicio de su veracidad, franqueza, transparencia, fiabilidad, tenemos que darlo con meditación. Y ése es nuestro privilegio: entregarles nuestra confianza.

Por eso, seleccionar bien a los representantes políticos es el primer deber del ciudadano activo, de aquella persona que no quiere ver cómo le dan órdenes sin que él tenga nada que decir. Pues si obedece a quien él ha puesto como representante, en el fondo, se obedece a sí mismo y no se ve como un niño, como un menor de edad, teniendo que tragarse lo que el otro le diga. Pero seleccionar a los representantes políticos, como todo lo importante, no es asunto fácil. Si pensamos que rellenar una papeleta electoral se puede hacer como se rellena una quiniela de fútbol, sin atención ni cuidado, entonces estamos humillándonos a nosotros mismos, permitiendo que alguien nos dé órdenes al azar; o lo que sería peor, que quizá lo haga un impresentable que no merece ni nuestra confianza, ni estar en un cargo público por encima de nosotros. Además, si pensamos que ya lo hemos hecho todo cuando lo hemos elegido, nos equivocamos. Pues la representación política concede a otro la posibilidad de darnos órdenes. Concede poder. Y hemos de saber que el poder, como el dinero, la ciencia, el consumo o el eros, puede convertirse en un fin en sí mismo, en un deseo absoluto para alguien, que querrá por encima de todo aumentarlo, que vivirá para eso y que si lo consigue acabará dando órdenes sin contar con nadie. Así que el poder siempre lleva consigo la tentación de abusar de él, sólo para disfrutar de él y aumentarlo, y no para servir a la totalidad de la ciudadanía, a lo que

hemos llamado sociedad civil. Así que hemos de tener estrategias para controlar el deseo de poder, de la misma manera que hemos visto la necesidad de ofrecer estrategias para resistir el deseo incontrolado de comprar, de conocer o de amar. Y esto significa sobre todo que hemos de procurar que la representación política cumpla con su misión, que no elijamos a gente poco preparada, corrupta, indeseable, impresentable.

Como es natural, esto es más difícil hacerlo que decirlo. Entran aquí muchas variables que tenemos que analizar. Ante todo, hemos de pensar que nuestro representante administra intereses nuestros. Esto significa que no podemos confiárselos a alguien que no sea tan bueno como nosotros mismos. Si somos ciudadanos normales, que pagan sus impuestos, cumplen la ley, hacen su trabajo, viven su vida, que no han tenido problemas con la justicia, entonces no podemos confiar en alguien que sea menos fiable o esté menos limpio que nosotros. No deberíamos confiar en alguien a quien han echado de su trabajo, que no ha sido capaz de tener profesión ni oficio reconocido, e incluso no deberíamos confiar en gente que ha resuelto problemas de su vida personal con indignidad, mentira, engaño o violencia. Por eso la representación política tiene una dimensión moral clara: no puede haber representantes menos dignos que los representados. Esto significa que nuestro sentido de la dignidad nos impide darle nuestra voz, nuestro voto, aquello que sale de lo más profundo de nosotros, el poder, a alguien que tenga un rasgo de indignidad: que haya sido condenado en juicio, que tenga antecedentes oscuros, una fortuna sin explicar, todas estas cosas que sabemos reconocer en un vecino indeseable. Es posible que el representante sea injustamente imputado en un juicio. Es posible que sus enemigos le denuncien falsamente. Pero su honor y su sentido de la igualdad implican que ha de defenderse con las mismas armas que cualquier otro ciudadano y que ha de ir al juicio sin ejercer representación política alguna. Por tanto, no podemos elegir condenados ni podemos mantener la representación a los imputados a juicio. Sin duda, los imputados pueden ser declarados inocentes. Cuando acabe el juicio, por tanto, pueden presentarse de nuevo a tener nuestra confianza. Esto quiere decir una cosa: que el poder judicial debe cooperar con el poder político siendo extremadamente riguroso a la hora de aceptar indicios de imputación a un representante público. Pues tiene que impedir que una denuncia sin sustancia manche la dignidad de un representante, humille a sus representados sin fundamento y amenace su carrera política. Pero estas garantías no cambian las cosas: un imputado ha de defenderse desde la igualdad de un ciudadano de a pie.

Pero ésta es la parte moral de la representación, que nos lleva a elegir sólo a los vecinos en la plenitud de su dignidad cívica, aquéllos de los que nos podemos fiar como exigimos que alguien se fíe de nosotros. Pero en una ciudad grande y en un Estado, la forma de elegir es decisiva. No sólo porque se tiene que realizar según los grupos de opiniones y de intereses que se organizan en partidos políticos, sino según unas leyes que siempre son mejorables. Y aquí, cuando entran en juego los partidos, es donde la representación muestra sus lados más turbios, aquéllos que hacen que la gente piense que las cosas que nos afectan, de hecho, están en manos de gentes sin oficio ni beneficio conocido, profesionales del poder, que jamás han sido iguales a nosotros porque siempre han estado encuadrados en partidos y disfrutando de la posición de poder, en puestos entregados por sus jefes en gratitud por la disciplina que han mostrado al partido, y por tanto sobre los que no podemos influir, ni intervenir, ni elevar nuestras críticas porque han vivido en un mundo separado del de los vecinos, siempre en permanente contacto con el poder. Todo esto se agrava porque el partido, difícilmente, se organizará según los valores de la democracia. La paradoja de que la democracia deba ser administrada por personas que se encuadran y se promocionan en instituciones que no son democráticas, como los partidos políticos, amenaza con desprestigiar la representación política, desde luego. Por eso se deben tener cautelas muy especiales para superar esta sospecha general.

Por ejemplo ésta: si la elección se hace de tal manera que debemos agachar la cabeza ante la lista de representantes que dice el partido, entonces casi lo único que falta para que no sea un acto libre es que nos pongan una pistola en el pecho y nos obliguen a elegir la papeleta que hemos de depositar en la urna. Si a esto se añade que, muchas veces, los debates y las deliberaciones para conocer a los cargos electos son aburridos, los líderes no están preparados, todos dicen lo mismo, no nos hablan con seriedad de nuestros problemas, tienen sus periódicos favoritos cada uno donde todo lo que hacen está bien, y sus periódicos enemigos, donde todo lo que hacen está mal, los debates en la televisión son encorsetados, fríos y abstractos, sin entrar jamás en compromisos ni en modelos de gestión, entonces, tenemos la impresión de que ejercemos un rito cuando vamos a votar, de que hacemos como que elegimos, pero que en realidad la elección se reduce a decidir a cuál de dos o tres partidos, igualmente oscuros, lejanos, arbitrarios en sus estructuras, en sus decisiones, en su equipos, damos carta blanca para darnos órdenes durante unos años. Y entonces se rompe la máxima: hay cosas que nos afectan a todos, pero los representantes actúan

como si no nos concerniesen, porque no responden ante todos, sino sólo ante los jefes del partido. Ellos entonces dan órdenes como si fueran por naturaleza nuestros superiores, como si no estuvieran nombrados por los que tenemos que obedecerlos.

Ni qué decir tiene que esta forma de representación política es la más idónea para que los líderes se entreguen a procesos de acumulación de poder más allá de lo que es razonable y funcional. Estos representantes en el fondo se han separado de sus representados, de nosotros, y actúan como si gozaran de un poder que les es debido, del que no tienen que dar cuenta a nadie, que les corresponde por naturaleza, tradición o historia. En lugar de entender el ejercicio de poder como un servicio a los ciudadanos, lo entenderán sólo como una batalla contra el partido rival. En sus debates no se dirigirán a la gente, sino al líder rival, personalizando todos los ataques, en lugar de ofrecernos a nosotros los argumentos más sensatos. Esto rompe nuestro sentido democrático y nos decepciona tan profundamente que abandonamos los asuntos políticos a este tipo de gentes, como si no tuvieran nada que ver con nosotros. Porque, en el fondo, hacen cosas que no nos gustan y no podemos hacer llegar nuestra opinión de manera eficaz ni podemos cambiarlas. Cansados de representar un teatro como si ellos actuaran en nuestro nombre, deseosos de no tener ningún trato de complicidad con ellos, abandonamos todo interés político y nos entregamos a la vida del trabajo, de la ciencia, del amor, de la economía o de lo que sea. Sin embargo, lo peor de esta actitud es que no cambia nunca las cosas. Al abandonar el interés político, sólo reforzamos el poder de estos políticos que han escapado a nuestro control. Nosotros seguiremos padeciendo sus decisiones, pues la parte eterna de la máxima dice que la política «a todos afecta», se sientan o no se sientan concernidos por ella.

Así que tenemos que lograr que la representación política sea verdadera. Aquí no valen escapismos, pues no hacen sino empeorar la situación. Y esto sólo puede significar dos cosas. La ley que determina la representación política tiene que ser aprobada por la totalidad de los representados. No puede ser decidida por los representantes mismos, según las reglas que sean más favorables a ellos, a sus estructuras de poder, a la vida de sus partidos. Los ciudadanos, en referéndum, han de decidir cómo su voz informe, de millones de seres humanos, se organiza en torno a la voz de los representantes. La ley electoral que rige la representación política ha de ser aprobada por la totalidad de los representados. Esa ley debe decir si los ciudadanos prefieren listas abiertas, listas cerradas, listas mixtas o circunscripciones de distrito por escaño o por provincias. De otra manera, la estructura de representación se debilita y pue-

de incluso romperse. Esto por una parte. Por otra, la representación política debe ser diferente según sea el órgano de representación. No es lo mismo un ayuntamiento que una comunidad autónoma, un Estado o una federación de Estados. No es lo mismo el poder parlamentario que el ejecutivo o el judicial. Cada uno debe tener sus funciones y debe permitir formas de elecciones de representantes adecuadas a ellos. Por lo general, sin embargo, la representación debe ser equilibrada entre personas y organizaciones. Los cuerpos deliberativos o parlamentos deben representar grandes opciones de puntos de vista y de intereses y deben garantizar el derecho de las minorías a estar representadas; los órganos ejecutivos deberían fortalecer el sentido de la responsabilidad y por tanto permitir elecciones directas de personas. Los alcaldes de los ayuntamientos, sin duda, deben ser elegidos de manera directa por el pueblo entero. Los presidentes de gobierno deben tener coherencia con las mayorías parlamentarias, pero deberían ser también responsables ante los ciudadanos y no sólo ante el parlamento.

Pero todo esto son cuestiones de detalle. Lo decisivo es que la representación sea un vínculo verdadero, que la gente se sienta representada por los políticos con razón, porque atienden sus inquietudes y sus problemas, porque les dan cuenta de sus actuaciones y son sensibles a los cambios de percepción de los ciudadanos. Aquí, la actitud básica es que el poder no es sino una delegación de la ciudadanía para actuar en favor de todos, un servicio público. Si el ciudadano percibe que la actitud básica es otra, la de utilizar la representación política para imponer las percepciones propias de la vida, para extremar las diferencias entre la gente, para favorecer a los amigos, para privilegiar los propios intereses, entonces, se verá el ejercicio de la política como la actividad de una casta separada que usa a su favor los impuestos de todos. En la política, lo primero son los problemas reales de las poblaciones. Lo segundo es atenderlos con inteligencia y rapidez. Lo tercero es hacerlo sin que se violen los derechos de la gente, manteniendo la paz social y cívica y aumentando la cohesión de la sociedad, esto es, que las distancias entre los más ricos y los más humildes no vayan en aumento.

4. La Constitución

Otra máxima del espíritu cívico antiguo dice que no hay que obedecer a los hombres, sino a las leyes. El que manda no manda por capricho o por voluntad propia. En caso de que así lo hiciera, no estaríamos obligados a obedecerle. Sólo debemos obe-

diencia a quien tiene un poder basado en la ley y da una orden apoyada en ella. Quien puede dar esa orden ha llegado al poder cumpliendo las formas legales. Además, la da de acuerdo con las formas legales. Y está dispuesto a hacer cumplir su orden con formas y medios legales e impone las sanciones según dictan las leyes. En suma, la ley es el único medio por el que se puede ejercer el poder en la democracia y es la única manera de que sea posible la obediencia entre hombres que son de entrada libres e iguales. No se obedece a la persona, sino a lo que ella representa, al cargo público, a la autoridad.

Sin embargo, hay leyes muy diferentes que tienen formas de validez muy distintas. Este problema es decisivo. Pues, en principio, la ley se produce en un tiempo dado, pero mientras no se diga lo contrario sirve para todo el tiempo siguiente. Desde luego, no sirve para el tiempo anterior y, en este sentido, la validez retroactiva de las leyes para el pasado anterior a su promulgación es antidemocrática. Esta tensión entre su momento de creación y el tiempo de su validez es muy importante en la política. Pues debemos preguntarnos con razón si las leyes antiguas valen para las circunstancias presentes. Por eso, debemos atender aquí al problema central en la política del cambio de la ley. Lo propio de la democracia, en este sentido, exige que todo cambio de ley se haga también de acuerdo con la ley, y no por el capricho del que manda ni por el capricho de los que obedecen. En realidad, en la política, la ley es la expresión de los acuerdos de la comunidad política. Por eso, todo debe vincularse a ella, incluso para transformarla, derogarla o desobedecerla.

Veamos bien el argumento, porque aquí, como en la ciencia, en el amor y en la publicidad, también debemos entender la institución de la política para saber cómo actuar en relación con ella. Hemos dicho que lo primero en la política son los problemas que la gente cree que tiene. La aplicación de la ley vigente no puede ser siempre la solución automática de esos problemas. Las leyes son decisiones tomadas tras la oportuna deliberación y están relacionadas con la solución de problemas. Su validez última es pragmática. Esto quiere decir que valen plenamente si son capaces de resolver los problemas del presente. Si no son capaces de hacerlo, no tiene mucho sentido mantenerlas por más tiempo. La ley no es un fetiche mágico. Puede mantenerse en vigor por la coacción de las sanciones, pero si la gente cree mayoritariamente que no resuelve sus problemas, dejará de creer en ella, dejará de obedecerla voluntariamente y, poco a poco, empezará a ser evidente que esa ley carece de vida, de eficacia. Entonces la ley se torna más bien un problema que una solución.

Desde el principio, desde que hay política consciente, los hombres se han percatado de que la relación de la ley con el tiempo es problemática y de que lo ideal sería que la ley y el tiempo evolucionaran a la vez. Desgraciadamente, esto no es posible. La sociedad cambia más deprisa que las leyes. La prueba más evidente de que un político no es grande consiste en que se escude en la ley como aquello que hay que cumplir incondicionalmente. Pues lo propio del político verdadero es la decisión acerca de qué ley mantener y qué ley cambiar. Ahí se comprueba que atiende a las necesidades de la gente y no a su propio poder. Desde luego, las leyes están para ser cumplidas. Desde luego, sólo se deben cambiar si es para mejorar la solución de los problemas. En este asunto, como en todo lo demás, se requiere ser prudente. Tan insensato es mantener leyes que ya no pueden solucionar los problemas, como cambiar leyes por el mero placer de cambiarlas. Ambas cosas son prueba de una falta de madurez y cohesión en las sociedades y de una falta de autoridad de los políticos. Por eso, el criterio para cambiar la ley es que el consenso que es capaz de generar la nueva, sea mayor o tan grande como el que ya genera la antigua. Cualquier paso que se dé en la división de la gente va en contra del espíritu de la máxima cívica. Cualquier medida que vaya destinada a disminuir el consenso básico de una sociedad, es insensata e imprudente. Además, esta imprudencia a veces no es azarosa. Por lo general, la división de la sociedad es la forma en que determinados políticos ven posibilidades de aumentar su poder, pues siempre una vida social pacífica permite un control mayor de sus actuaciones, mientras que una vida llena de sobresaltos, violencia y enfrentamiento, con sus posiciones dogmáticas y diseñadas para combatir un enemigo que uno mismo ha creado, está más pendiente de excitar las pasiones y de vencer al otro que de controlar al poder de sus políticos.

Una sociedad muy cohesionada no tendrá demasiados problemas en cambiar la ley, porque siempre el público y sus representantes encontrarán consensos nuevos que sustituyan a los viejos. Incluso una sociedad máximamente cohesionada, como la vieja Inglaterra, no tendrá necesidad de explicitar de manera formal la ley, sino que vivirá en ella y con ella, transformándola según los casos. Un ejemplo a imitar es, en este sentido, la sociedad de los Estados Unidos de Norteamérica. Desde su fundación, en 1779, tiene prácticamente la misma Constitución. En el fondo, es una regla para establecer los derechos de todos los americanos y una regla del funcionamiento de los tres grandes poderes, el parlamentario, el ejecutivo y el judicial. Sin embargo, conforme los políticos y la gente

comprenden que estas grandes reglas son demasiado generales para adaptarse a la sociedad cambiante, se propone una serie de enmiendas o artículos añadidos a la Constitución, que permiten su adaptación a las nuevas necesidades. Desde luego, para que una enmienda pase al texto de la Constitución tiene que estar aprobada por un referéndum de toda la Unión o, lo que es más normal, tienen que estar de acuerdo en ello los tres poderes fundamentales del Estado, los tres ámbitos de representación. Si no sucede así, si no están de acuerdo el poder ejecutivo, el legislativo y el judicial, es muy difícil que la enmienda prospere y pase a la Constitución. De esta manera se garantiza que el consenso de los tres poderes representantes de la sociedad cree un consenso en la sociedad entera y ésta pueda seguir su ritmo en paz, respetando una ley que cambia según sus necesidades.

Las sociedades europeas son más reacias a cambiar las normas básicas de sus Constituciones. Esto no quiere necesariamente decir que sean más fetichistas, aunque en algunos casos la ley es el símbolo del poder del Estado —no de las soluciones sociales— y éste muchas veces cree que parece más fuerte si no cambia. Sin duda, ésta es una pura apariencia. El poder y el Estado son tanto más fuertes cuanto más flexibles y la ley es tanto más obedecida por la gente cuanto más se interpreta y se aplica desde los valores del presente. Pero ésa no es la única razón. En otros casos, los cambios de ley son más difíciles en Europa porque las europeas son sociedades más antiguas, complejas, heterogéneas y difíciles. Es lógico que, si un pueblo ha encontrado un consenso en un texto constitucional, no quiera cambiarlo así como así para poner en peligro los equilibrios conseguidos. Por ello, sea por una cosa o por otra, lo normal es que estos cambios constitucionales coincidan con momentos de crisis y suelan ser más bien traumáticos. Italia, Francia, Alemania, todos estos países oponen grandes resistencias a cambiar sus Constituciones, aunque por doquier se va presintiendo que todas ellas necesitan transformaciones importantes.

Aquí España ofrece un problema especial y por eso deseo dedicarle un argumento también especial. Nuestro país ha conocido a lo largo de los siglos una triste historia de inestabilidad política. Raras veces ha encontrado la forma democrática de que la gente obedezca de manera unánime la ley constitucional. Pocas veces el Estado ha impuesto su obediencia sin que otras fuerzas levantaran ejércitos contra él. En muchas ocasiones a lo largo de los siglos XIX y XX, hemos conocido guerras civiles, algunas de ellas espantosas, como la que duró desde 1936 a 1939, a la que además le siguió una larga dictadura. Pero no debemos pensar que estas fueron las úni-

cas guerras civiles. En 1521 estallaron guerras en las ciudades castellanas y valencianas contra la monarquía de Carlos I. En tiempos de su hijo Felipe II estuvo a punto de estallar una rebelión general en Aragón y en tiempos de su nieto Felipe IV estalló la guerra en Portugal y, sobre todo, en Cataluña. A punto estuvo, entonces, de prender también la violencia en Valencia y en Aragón. Luego, poco después, a la muerte del hijo de Felipe IV, el desdichado Carlos II, tuvo lugar una larga guerra entre Borbones y Austrias, que enfrentó de una manera clara de nuevo a la Corona de Aragón contra la de Castilla. La victoria del francés Felipe V produjo una forma de gobernar centralista, a imitación de la francesa, que disgustaba profundamente a los viejos territorios donde había tradiciones, libertades y leyes propias, como las provincias vascas, Navarra, Cataluña, Aragón y Valencia.

Si la historia de España hubiera sido sensata y hubiera hecho feliz a nuestra gente, sin duda todos habrían entregado al olvido las viejas instituciones, libertades y leyes. Pero nuestro país era el más atrasado de Europa, el más despoblado, el más inculto, el más inhóspito y desértico. Ante la presencia de esa ruina general, la gente idealizó sus viejas leyes y costumbres. Como es natural, responsabilizó de su atraso y de su miseria al Estado y, por eso, siempre impugnó su autoridad y sus mandatos. Así, se creó un pueblo con muchas tensiones internas y muchos contrastes. A las viejas divisiones entre Castilla y Aragón, las provincias vascas y el reino de Navarra, se unieron las divisiones entre las clases aristocráticas —que poseían casi toda la tierra— y las clases populares, que malvivían en la incultura y en el trabajo servil. Además, se produjeron divisiones profundas entre los que pensaban que la culpa de todos los males era de la Iglesia católica, por detentar grandes propiedades de tierra y someter al pueblo a una incultura radical, y los que pensaban que gracias a esa misma Iglesia los miserables pueblos sobrevivían con el auxilio de la caridad y se dignificaban con la cultura que se podía obtener en los seminarios y parroquias. Aunque este enfrentamiento se quiso dulcificar en las cortes de Cádiz y en la Constitución de 1812, la clara vinculación de la Iglesia católica con Fernando VII, un rey espantoso y tiránico, hizo difícil el diálogo entre liberalismo y catolicismo a lo largo de los siglos XIX y XX.

Para la historia que nos interesa, sin embargo, lo decisivo es que todas esas tensiones se mantuvieron sin resolver en la época de la Restauración, que va desde 1877 hasta 1931. Al principio, estas tensiones no eran graves porque ese régimen era un acuerdo entre los liberales y los conservadores. Pero, pronto, estos dos partidos se olvidaron de todo lo que interesaba a la gente y se encerraron en la

defensa de una Constitución que les daba todo el poder. Al final, la gente dejó de creer en esa Constitución y fue entregando sus afectos a todos los partidos que le propusieran una salida revolucionaria, estuvieran a la derecha o a la izquierda. La desesperación es el motor de las revoluciones. Por eso es tan importante le flexibilidad. Si alguien es tan obstinado que no ofrece salida a las nuevas exigencias de la gente, ésta acabará desesperando de ese régimen político. En cierto modo eso es lo que pasó desde 1909. Aquellos políticos de la Restauración no fueron capaces de atender las demandas de la gente y, así, en la primera ocasión, las masas urbanas y campesinas votaron por una revolución que por lo menos les traía una esperanza. Todas las tensiones saltaron: los jornaleros reclamaron tierras, los ciudadanos exaltados quemaron iglesias, los que habían mantenido vivo el sentido de su antigua comunidad, exigieron que Cataluña, el País Vasco, Navarra, Galicia recobraran de nuevo su autonomía ancestral, ahora casi entendida como soberanía política, esto es, como Estados que ya pactarían sus reglas con una España a la que hacían culpable de sus problemas. A esto se añadió que la situación internacional era explosiva y que mientras tanto se avecinaba una guerra mundial en la que las potencias totalitarias de Alemania e Italia, las potencias democráticas de Francia, Inglaterra y los Estados Unidos, y la potencia soviética no habían decidido todavía sus bandos. Los más belicistas, los totalitarios y los comunistas, querían tener a España como aliado. Sólo las potencias democráticas, quizás asfixiadas por sus propios problemas, abandonaron a España, aunque muchos de sus ciudadanos, avergonzados por la forma en que se comportaron sus propios países, vinieron a luchar como individuos privados a favor de la República.

Así se radicalizaron todos. Los alineados con el comunismo de Stalin exigieron la revolución comunista y demandaron entregar al Estado todas las fábricas, las tierras y los bancos. Otra mucha gente, desde luego, no estaba dispuesta a consentirlo. El choque fue frontal. Las fuerzas de los grandes propietarios, de la Iglesia, de ciertas comunidades antiguas, como Navarra, Castilla entera, una gran parte de Andalucía, secundaron la rebelión del ejército contra las masas que apoyaban la revolución socialista y contra las comunidades que reclamaban una amplia soberanía política para sí. La consecuencia fue una larga guerra civil en la que las capas medias, liberales, civilizadas, modernizadoras, pronto quedaron destruidas entre estas dos posiciones tan radicalizadas. Sobre el papel, los republicanos tenían las legalidad de su parte y aspiraban a dejar atrás muchos siglos de injusticias y sufrimientos que se habían cebado sobre la gente sencilla de todas las partes de España. Pero pronto,

tras la radicalización de los dos bandos, todo esto se quedó en puro papel. En realidad, los dirigentes republicanos razonables y sensatos fueron desplazados por otros que quizás eran más arrojados, pero que también permitieron muchos atropellos y violencias, tanto contra los bienes como contra la conciencia de mucha gente. Los militares, por su parte, eran temidos y, como muchas veces eran extranjeros, causaban pavor. Sin embargo, para mucha gente, incluidos muchos republicanos sinceros y moderados, también traían orden y estabilidad.

Esa guerra fue una herida demasiado profunda, porque allí salía el pus de siglos. Incluso es muy difícil hablar de ella hoy sin herir a algunos de nuestros paisanos. Como es natural, los vencidos reclaman la piedad por encima de todas las cosas, sobre todo en este caso, porque todavía los podemos ver en las fotografías, formando largas colas, perdiéndolo todo, enfermos, hambrientos, tristes, dejando el país por el que se habían jugado la vida, entrando en un país extranjero del que no conocían la lengua, en el que pronto sería tratados como animales. A cualquiera que tenga humanidad, estas fotos le encogen el alma. La mayoría de ellos eran gente que se había visto arrastrada a aquella tragedia por la incapacidad, la maldad, la crueldad de las elites de políticos de todo tipo y signo, unos incapaces de ceder ni uno solo de sus privilegios de siglos, otros incapaces de defender sus legítimas aspiraciones de justicia y de igualdad mediante las armas del derecho y de la paz y muchos, demasiados, dispuestos a usar el poder para su medro personal. Las tareas que España tenía ante sí eran demasiado graves para aquellas elites, pendientes de su poder y de su ambición. Los pocos políticos bien dotados y dispuestos, capaces de luchar por la gente, tanto desde la izquierda como desde la derecha, pronto desaparecieron o fracasaron, derrotados por otros con menos escrúpulos y peor intención.

Muchos de aquellos actores, vencedores y vencidos, cuando con el tiempo escribieron sus memorias, no dudaron en reconocer que eran culpables. Tenían razón. Muchos de aquellos líderes y dirigentes de uno y otro bando, fueron culpables de incivismo, de mantener una violenta injusticia y de promover una violencia injusta. Lo serán eternamente ante los ojos de cualquier persona razonable. Muchos de ellos no merecían tener la conciencia limpia y, sin duda, el peor de nuestros conciudadanos de hoy no alcanzará la vileza que se necesita para llevar conscientemente a un pueblo a una matanza. Así que eso fue lo que sostuvo en el poder a la dictadura de Franco tanto tiempo: la conciencia de culpa de un pueblo entero, la convicción profunda por parte de mucha gente de que aquella

dictadura era la consecuencia inevitable de la propia incapacidad e incivismo. Pero en las etapas finales de esta dictadura, cuando la represión y el terror de la primera década de posguerra dejaron de ser evidentes, la sociedad española se modernizó, se enriqueció, prosperó y se crearon clases medias. Fue entonces, hacia 1970, cuando la universidad se llenó de jóvenes en proporciones nunca vistas, cuando vinieron millones de extranjeros para hacer turismo y cuando España, aunque atrasada respecto a Europa, ya no era una sociedad diferente.

Sin duda, este esfuerzo de nuestras clases humildes, que lograron convertirse en profesionales, pequeños empresarios, funcionarios, en suma clases medias, es el triunfo histórico más importante de España. Podría haber sido más grande y eficaz sin dictadura, pero el sacrificio de millones de campesinos, de obreros, de amas de casa sencillas y humildes por dar a sus hijos preparación y estudios cristalizó en un país preparado, dinámico, capaz. Por primera vez en nuestra historia de manera general, gente de clases bajas llegó a sitios que hasta ahora le eran vedados. Esta gente sostuvo e impuso con su presión pacífica y sencilla su ansia de paz, de prosperidad, de una vida confortable y digna, toda esta gente, y no los líderes políticos, impuso la Constitución de 1978. En ella se vieron reflejadas amplias capas de la población española. El mérito de varios políticos a partes iguales debe ser recordado aquí, pues ellos supieron darse cuenta de la necesidad de canalizar esas aspiraciones de forma civilizada y pacífica. El primero de ellos fue el rey Juan Carlos, que se afanó por no dividir al país en las dos mitades antiguas de los defensores de la dictadura y de la democracia, colocándose como garantía de continuidad, de paz y de concordia para unos y dando a otros garantías de que llegaríamos a una democracia plena. Adolfo Suárez, que además de insistir en estos argumentos, conectó con una mayoría de los españoles que habían visto cambiar su vida en el paso de una década y querían garantías de estabilidad para seguir en esa evolución social. Al fin y al cabo, él era uno de ellos y en él muchos vieron un símbolo de sí mismos. Santiago Carrillo, que supo ver que la manera de resolver el viejo dilema entre monarquía y república consistía en instaurar *por primera vez en España* una monarquía moderna y limpia, que permitiera sin rodeos el establecimiento de un Estado comprometido con la justicia, la igualdad y la atención social. El cuarto hombre del que deseo hablar es Jordi Pujol, porque supo canalizar las aspiraciones catalanas a través de la Constitución, logrando que se reconociera a Cataluña como nacionalidad, no como una mera región, y llevando a cabo

una praxis pacífica, equilibrada y flexible en sus relaciones con España, praxis apegada a la defensa del sentimiento catalán y de las realidades económicas, culturales y sociales de Cataluña, pero al mismo tiempo sensible a los valores de modernización y estabilidad del conjunto del Estado. El quinto fue Gutiérrez Mellado, un militar que supo contener las presiones involucionistas del único grupo al que le parecían excesivas las concesiones que el rey y Suárez habían hecho tanto a los comunistas como a los catalanistas y vascos.

Explico todo esto para recordar que la Constitución de la que disfrutamos hoy los españoles es un juego de equilibrios en el que se dieron cita todas las fuerzas que se enfrentaron en la guerra civil. En ella se intentaron abordar todos los problemas que nos habían llevado a la guerra. Por eso, aquella Constitución de 1978 se hizo bajo la presión moral de no repetir la aguda crisis de 1931. Éste es el segundo triunfo histórico de España desde mucho tiempo, ahora de naturaleza política. Por eso, es muy importante que veamos dos cosas: primero, que el equilibrio es un estado en el que se vinculan fuerzas divergentes y contrarias; segundo, que sólo se mantendrá si esas fuerzas se reconocen como sustantivas, permanentes, en cierto modo legítimas. Por lo tanto, que la radicalización de una de ellas obtendrá inevitablemente la radicalización de la otra, con necesidad. Esto es: siempre habrá españoles que querrán imponer tasas a los beneficios de las empresas y españoles que querrán dejarlo todo al cuidado del mercado, con su oferta y demanda. Si los primeros radicalizan sus posiciones, los segundos radicalizarán las suyas. Naturalmente, también a la inversa. Aquí da lo mismo por dónde se empiece: siempre se llegará a la tensión. Lo mismo sucede con el problema religioso: si se niega la especial presencia del catolicismo en nuestra sociedad, la jerarquía católica defenderá con ardor sus posiciones. Pero si se vuelve a afirmar que la única manera de ser español fiable es la de ser católico, entonces se estará dando razón a los que creen que no se podrá ser libre mientras que el catolicismo sea poderoso. Lo mismo tenemos con el tercer argumento: siempre habrá vascos, catalanes, gallegos que se sientan más de su tierra que de España, pero también habrá personas en aquellas tierras que se sientan por encima de todo españoles. Si se impone uno de estos puntos de vista con radicalidad, pronto se impedirá que la gente se sienta cómoda siendo a la vez vascos, españoles, europeos y seres humanos, y algunos estarán en condiciones de negar la humanidad a quien no sea como ellos. Pero negar la humanidad a quien no es como tú es querer tener derecho a matarlo impunemente. Y eso es el final de la política.

Esto es lo que hace el terrorismo vasco, desde luego. Despreciando los equilibrios de la Constitución, olvidando que aproximadamente el 50% de la población se siente tan vasca como española, considera que se ha de avanzar en la construcción de un Estado vasco que sólo tenga una vinculación nominal con España. En el fondo, este planteamiento viene propiciado por una comprensión del Estado como poder al servicio de las propias ideas y no al servicio de la colectividad de iguales en derechos y deberes. En este sentido, se trata de una comprensión del poder que no es cívica. En realidad, viola todas las reglas que hemos defendido antes. Los que pretenden tener un Estado vasco quieren que todo siga igual, pero siendo Euskadi un Estado independiente. Quieren que los españoles vayamos a San Sebastián, y que ellos puedan vender sus cosas, y que podamos entendernos en español e invertir en el Banco de Bilbao. Pero no quieren recibir el nombre de españoles ni quieren que los españoles puedan recibir el nombre de vascos. Lo decisivo en su planteamiento es que aquella tierra pertenece a los vascos de verdad, y vascos de verdad son los que no quieren recibir el nombre de españoles. Con este planteamiento, consideran que los que quieren recibir este nombre son menos que nada y pueden morir. Es igual que lleven allí generaciones o que hayan contribuido con su trabajo a aquella riqueza. Pueden estar allí, si son necesarios, pero sólo como ciudadanos de segunda, como parias, sin derechos políticos. Por lo demás, no consideran jamás que la riqueza de aquella tierra se ha levantado sobre los beneficios de pertenecer a un Estado: de usar sus carreteras, aeropuertos, nivel técnico, nivel financiero, las ventajas de las relaciones internacionales. Esto no lo quieren computar. Es como si estos vínculos económicos, históricos, sociales, personales y familiares no generaran ningún tipo de solidaridad. Los nacionalistas radicales hablan de derechos históricos, como si la historia no implicara también vínculos de deberes históricos. Eso es lo que más sorprende de estos planteamientos: la unilateralidad.

Por eso, sólo cabe en estos casos esperar al largo plazo, mantener firmes las convicciones políticas que hemos llamado cívicas, no permitir que se viole la ley impunemente ni violarla y, sobre todo, no impulsar procesos de radicalización unilateral, que serán respondidos por una radicalización contraria, y que dividirán a las poblaciones por un abismo de incomprensión y odio. Pero, sobre todo, no oponer a un exclusivismo otro exclusivismo, ni a una idea exagerada de nación vasca la idea exagerada de nación española. Por eso me parece mucho más interesante la idea de pueblo, como dice el preámbulo de la constitución de los Es-

tados Unidos, que la idea de nación. El pueblo permite la unión política de individuos y de grupos muy diferentes, basados en un consenso mínimo, pero radical, acerca de ciertos valores: la igualdad de derechos y deberes de todos los ciudadanos, las garantías permanentes de que no se violarán el derecho a la vida, a la libertad de conciencia, opinión y manifestación, de representación política y de igual trato de las instituciones, el mantenimiento de la división de poderes centrales y territoriales y el respeto a la legitimidad popular.

En este sentido, especialmente grave es que las leyes fundamentales se puedan alterar por el juego simple de mayorías y minorías. Esto es muy importante. Las leyes fundamentales, la Constitución y la ley electoral, así como las leyes más importantes, como los estatutos de autonomía, deben ser apoyados por mayorías cualificadas. De otra manera se corre el riesgo de que una mayoría simple utilice la reforma de las leyes fundamentales para alterar los derechos de muchos —aunque sean minoría— e impedir que otra opción llegue al poder democráticamente. Esto iría contra todo sentido común, contra todo sentido jurídico y contra el elemental sentido de la justicia. Una ley que afecta al juego democrático, que determina la representación política y que distribuye el poder, debe ser aprobada por mayorías que deben acercarse al consenso máximo. Además, deben ser reformadas por las mismas instancias que las aprobaron y con consensos que no sean menores. De no ser así, violan la ley y constituyen un caso político de deslealtad hacia el pueblo en su conjunto, actitud que hace ilegítimo el uso del poder. Tal sería el caso, por ejemplo, si el parlamento vasco, con su juego de mayorías y minorías normal, aprobara por su cuenta y con un voto de diferencia un nuevo estatuto que impidiese a los partidos constitucionales obtener algún día el poder. Tal acto sería política y jurídicamente nulo y no podría venir avalado por derecho de autodeterminación alguno, derecho que, en caso de ser ejercido políticamente, sólo podría usarse en casos de consenso superiores a los 2/3 de la población o tendentes a la unanimidad. Así que, respecto del cambio de ley, valen dos principios. El primero de flexibilidad: se debe estar dispuesto a cambiar la ley para adecuarla al presente. El segundo de cohesión: la nueva ley ha de tener al menos el mismo consenso cívico que la vieja. De otra manera, la unidad política del pueblo entrará, tarde o temprano, en crisis.

5. Una sociedad política abierta

Es muy importante darnos cuenta de que el Estado tiene que ser sumamente coherente en sus actuaciones. Por eso debe tener principios sólidos. No puede pedir que los ciudadanos de cualquier origen se consideren vascos en tanto que viven y trabajan en el País Vasco y, al mismo tiempo, negar todos los derechos políticos a ciudadanos que vienen de otros países a trabajar entre nosotros, buscando un destino mejor para ellos y sus familias. El título de español no es una herencia recibida por los que ya lo son, como el título de vasco no puede ser un carné biológico de los que tienen tatarabuelos vascos. Las razones por las que alguien va a una tierra a trabajar son en principio legítimas. Pero no puede ser que quien trabaja, paga sus impuestos, adquiere un domicilio, ve crecer a sus hijos en una sociedad, no tenga posibilidad alguna de ejercer los derechos políticos. Lo que a todos afecta a todos concierne. La máxima sigue valiendo aquí. Por tanto, se pueden poner condiciones, pero el pueblo del Estado, en tanto que unión de ciudadanos con derechos y deberes, es una realidad abierta, no cerrada.

No siempre se ha pensado así. Pero la política cívica que defiendo debe negar que el derecho de ciudadanía se contraiga por la sangre y sólo esté abierto a los hijos de los que ya son ciudadanos. Es injusto que sea así. Tampoco debe ser automático por el mero hecho de nacer en un país. Se trata de otro compromiso que afecta al futuro, al largo plazo de la vida, a una solidaridad con el país donde se vive y con la sociedad en la que uno se integra. Por lo demás, es un derecho que compensa deberes. Si trabajo como un buen profesional, si estoy censado y legalizado, si estoy dispuesto a traer mi familia y educar aquí a mis hijos, si he manifestado con hechos mi compromiso de estabilidad en un país durante un mínimo de años, se me debe poder dar los derechos de ciudadanía.

Sin duda, los hombres que vienen a un país como España saben que poseemos determinadas características y leyes. Lo más probable es que tengan que aprender dos lenguas, una general, español, y otra de las comunidades donde se integren. Pero tendrán que hacer ese esfuerzo. Sin duda, vienen a un país de creencias católicas mayoritarias, por lo que todos tendremos que hacer un esfuerzo de tolerancia religiosa, ya que sin duda las mezquitas, las sinagogas, los templos familiares hindúes, las iglesias reformadas pueden ser reconocidos públicamente como lugares sagrados para cada confesión, en los que no esté permitido entrar a nadie que no sea un fiel o llevado por fieles. Pero todos los que vengan deben saber que ciertas prácticas rituales o consideradas religiosas chocan fron-

talmente no sólo con el sentido de la dignidad mayoritario, sino con la estructura de derechos y deberes de nuestra convivencia. Por eso, muchas de las dimensiones rituales y consideradas religiosas pueden ser reconocidas y respetadas, pero otras quizá no. Por ejemplo, las mujeres de religión musulmana tienen derecho a recibir una educación física apropiada, a no ir con prendas que atentan claramente a su libertad y a la identidad personal, y desde luego a mantener intacto su cuerpo. Pero el ajuste es general y nos afecta a todos. Todas las religiones, llevadas al extremo, atentan contra el cuadro de valores básicos de la vida democrática. Podemos imaginar una interpretación de la confesión católica que atente contra la libertad y contra el sentido de la responsabilidad personal. Incluso formas de invasión del espacio público por parte de la Iglesia católica pueden ser molestas, no sólo a otros ciudadanos de religión distinta, sino a los que no profesan religión alguna. Pero sería absurdo prohibir una confesión por parte del Estado, como sería absurdo cambiar las reglas de visita de las mezquitas por parte de las mujeres o declarar prohibidas las reglas de sacrificio de corderos o el sabbat. Sin embargo, todas las religiones tienen que hacer un esfuerzo por primar las interpretaciones más compatibles con los fundamentos de la vida democrática. Esto significa potenciar el sentido de la dignidad de la persona que todas ellas albergan a su manera. Lo lógico sería poder llegar a decir, como una vez dijo un personaje de una obra del siglo XVIII, Natán el Sabio: «Lo que a ti te hace ser un buen musulmán me hace a mí ser un buen cristiano.»

Es preciso recordar algo decisivo. España es sin duda un país mayoritariamente católico. Pero sólo ha sido *exclusivamente* católico a fuerza de violencia histórica. No podemos olvidar algo importante: migraciones de los pueblos de allende el estrecho de Gibraltar se han conocido desde el siglo I después de Cristo. Tendemos a pensar que los magrebíes son una curiosidad pintoresca en nuestras tierras o un accidente histórico. Pero no es así. Es un destino tan inmutable como el mismo brazo de mar que nos une. De la misma manera, judíos han existido desde ese tiempo en España. Durante siglos vivieron alternando la guerra y la paz. Pero sólo la más extrema violencia los expulsó de España. Nadie sabe si hemos pagado con creces esta violencia con las desgracias de nuestra historia. La violencia social se convierte pronto en un modo de ser y cuando ha acabado con un enemigo, por tal de ejercitarse, siempre acaba encontrando a otro. Ahora, cuando centenares de miles de magrebíes vienen de nuevo a España, no podemos recibirlos contándoles la misma historia que antes. No podemos educar a sus hijos, que llenan nuestras escuelas, con el relato de que una larga

cruzada, una humillación perenne y una expulsión cruel e ignominiosa, fueron gestas gloriosas que forjaron la nación española. De la misma manera, no podemos seguir narrando nuestra conquista de América señalando los rasgos positivos de aquella aventura, cuando nuestros alumnos y compañeros son ecuatorianos que, tras cinco siglos de herencia hispana, han tenido que cruzar el Atlántico desesperados y sin horizontes, maltratados por unas elites despiadadas, herederas directas de los criollos españoles, de sus formas de gobierno y de su espíritu despótico. Tenemos que llamar a las cosas por su nombre y sobre todo tenemos que mostrar nuestro repudio moral por todo ese sufrimiento provocado entre la gente de fuera y de dentro. Esto no puede conducir a ningún resarcimiento moral, sino a extremar nuestra atención a la hora de respetar sus derechos de igualdad, libertad y ciudadanía en una tierra por la que están luchando, trabajando y cooperando.

Los pueblos tienen más de una oportunidad, desde luego, pero tienen tantas más probabilidades de repetir los errores del pasado cuantas más veces efectivamente hayan caído en ellos. Por eso, España requiere elites de políticos prudentes y equilibrados, capaces de aumentar el sentido de integración compleja que nos caracteriza como pueblo. Por eso, si la máxima de «lo que a todos afecta a todos concierne» nos impulsa a ser activos políticamente, hemos de elegir representantes que sean capaces de entender el juego de equilibrios entre el Estado y las nacionalidades y comunidades españolas, entre el sentido de la libertad y de la igualdad, entre la igualdad de derechos y deberes y las variedades de interpretación de la dignidad humana que tienen las diferentes culturas, entre la mayoría católica de España y las otras religiones de grupos más o menos mayoritarios, o la existencia de una amplia ciudadanía laica, sin duda basada en una serie de valores que proceden del cristianismo, al que siguen respetando y dando vida histórica, pero sin aceptar a priori la dirección espiritual de la jerarquía católica.

6. Los asuntos políticos centrales de una sociedad

Sin duda, desde cierto punto de vista, uno de los deberes fundamentales de todo ciudadano, como contrapartida de sus derechos, es contribuir a las necesidades de la colectividad en proporción a sus ingresos. El argumento que defiende la proporcionalidad de los impuestos es el siguiente. La vida económica se basa en la propia estructura social y estatal. Sin esa vida social y estatal no habría infraestructuras organizadas, mercado, empresa, derecho, ga-

rantías. Todo sería un caos y nadie tendría oportunidades de beneficio. Así que todos tenemos que contribuir a que se mantenga esa trama social sin la cual la vida económica no podría funcionar. Pero es lógico que se contribuya a ella según el beneficio que obtenemos de ella. Por eso, los impuestos tienen que ser proporcionales a los beneficios que obtenemos de la utilización de todas las redes sociales. Un ejemplo muy fácil: si yo tengo un coche no puedo pagar lo mismo para mantener las autovías que alguien que tiene una flota de camiones para surtir un gran mercado de abastos de Madrid. Yo paso una vez al mes por la autopista. El empresario de transportes pasa todos los días con camiones pesados. Así que él la utiliza más, le saca más rendimiento y beneficio y debe pagar más por ello.

Así que pagar los impuestos proporcionales a los beneficios es una obligación no sólo de solidaridad, sino de justicia. Pero por mucho que uno pague, no tiene por ello más derechos que otro que pague menos: sencillamente él usa más las infraestructuras y las redes sociales, esos bienes que son de todos y por los cuales tiene que velar la comunidad estatal. Este hecho da al Estado una dimensión económica inevitable y plantea un problema decisivo para ejercer bien nuestro derecho de elegir a los representantes oportunos. Pues no se trata sólo de elegir a aquellos que tengan claros los derechos y deberes de los ciudadanos, y las necesidades de equilibrio que requiere nuestro Estado en función de su historia, esos políticos razonables que no optan por las opciones radicales, que antes hemos dicho. Debemos elegir también a políticos que gestionen bien el dinero que ponemos en sus manos con nuestros impuestos. Sin duda, esta buena gestión significa una cosa ante todo: que no se embolsen un euro en sus bolsillos, mediante pago de comisiones, obtención de favores, cambios de calificación de suelo, entrega de contratos a empresas amigas, etcétera. Para esto sólo hay una medida verdadera que España todavía no ha dado y que es vergonzoso que no se la haya planteado: la separación del cargo de fiscal general, y de todos los fiscales, del poder ejecutivo, del gobierno. Que el jefe de los fiscales lo nombre el gobierno, el que tiene mayores posibilidades de abusar del poder, es una prueba de tercermundismo jurídico que no puede tolerarse. El ministerio fiscal tiene que nombrarlo el Consejo General del Poder Judicial, si queremos que este representante del poder popular sea autónomo. De la misma manera, el fiscal anticorrupción debe ser nombrado por el mismo Consejo General, que debe ser un órgano autónomo. El gobierno no puede decidir cuál de sus actuaciones se investiga. Es como si el sospechoso decidiera cuál de sus robos debe perseguirse.

Pero en un país serio se debe dar por supuesto que los políticos no son gestores corruptos. Por eso tiene más importancia que se empleen limpiamente nuestros impuestos *para un objetivo apropiado*. Y esto es lo que debemos discutir ahora. Pues los impuestos proceden de la riqueza que genera la sociedad completa. No tiene sentido que estos recursos se empleen en otra cosa que asegurar el mantenimiento, el crecimiento y la mejora de esa sociedad entera. La buena gestión va destinada a garantizar la continuidad de la sociedad en su totalidad. Por eso se debe centrar en aquellas dimensiones de las que depende esta continuidad a largo plazo de la sociedad: las infraestructuras, que garantizan las posibilidades de una industria y un comercio moderno; la educación e investigación, que garantizan que una sociedad tenga generación tras generación el capital humano dotado de valores cívicos, de valores humanos y de capacitación profesional; la sanidad, que garantiza que la vida profesional, personal y familiar tenga ese mínimo de salud que da el bienestar y, en el caso de las personas mayores, la continuidad generacional, tan necesaria para una correcta transmisión de valores y experiencias; el medio ambiente, que garantiza el cuidado de la tierra, símbolo del futuro común de la especie humana; los servicios de emergencia, protección, seguridad y defensa, que han de velar por la superación de catástrofes, accidentes, violencia y la producción de paz. Estos ámbitos afectan a todos y a todos conciernen. De ellos depende que nuestra sociedad tenga futuro. Ellos son la prueba de fuego de una buena gestión de nuestros impuestos.

La misma buena gestión se puede realizar en un servicio público y en una gestión privatizada. Ambas formas deben ser controladas y hacerse transparentes. En las dos se debe decidir qué parte se paga desde los impuestos y qué parte desde el usuario. Pero hay que argumentar dos cosas: aquello de lo que depende el funcionamiento de la sociedad en su conjunto no puede estar en manos privadas, sin que se produzcan ventajas y excesos, abusos y coacciones intolerables. Pues estas manos privadas administrarían algo de lo que depende la suerte de todos. Esto sería demasiado arriesgado. Segundo, el cálculo meramente económico tiene que estar compensado con argumentos de otro tipo cuando entran en juego personas y, sobre todo, personas sensibles por su desvalimiento, inseguridad o estado. No tiene sentido que los gerentes de los hospitales, sean funcionarios públicos o profesionales privados, no realicen una gestión económica. Pero llevar a rajatabla estas cuestiones cuando se han de atender conciudadanos desprotegidos choca contra el sentimiento de solidaridad y de equilibrio. Lo mismo

sucede en la educación. La educación es el mejor sistema para garantizar la continuidad de la vida social y su reproducción a través de las generaciones. Hemos de saber, sin embargo, que en la actualidad el niño y el joven vienen sobrecargados con exigencias extremas de aprendizajes. Sus profesores, por su parte, responden a expectativas sociales que van más allá de la mera enseñanza, y que tienen que ver con elementos de la educación que, tradicionalmente, se habían entregado a las familias. En estas condiciones de tensión de las dos partes del proceso educativo, la inversión en educación en todos sus niveles es el sensor más básico para medir los compromisos de un representante político con su propio pueblo.

En este sentido, la educación produjo el primer éxito histórico español, al que antes me referí al hablar de los esfuerzos de muchos para llevar a sus hijos a la formación profesional, a las universidades laborales y a las universidades. Gracias a ello, España conoció el más grande proceso de transformación social de su historia. Aquel ingente esfuerzo debe ser mantenido si queremos dar oportunidades a los más desprotegidos de mejorar su suerte. De generación en generación, un país debe poner a sus hijos ante la igualdad de oportunidades, para que emerjan los mejores y se decida aquello en lo que cada uno es bueno. Sin este sentido de la justicia, las bases de la sociedad, sostenida por el trabajo bien hecho, se hunden en el amiguismo, el clientelismo, el enchufismo y las herencias de padres a hijos de los mejores puestos de trabajo. Esto es intolerable. Por ello, el Estado debe corresponder a la sociedad que lo sostiene otorgando a todos sus niños y jóvenes las mismas oportunidades para alcanzar la cota de trabajo profesional adecuado a sus capacidades. Si no lo hace, se torna un país de tramposos y de jugadores de ventaja.

Y esto quiere decir que un Estado no puede dejar que la enseñanza pública, desde la escuela a la universidad, se convierta en una enseñanza de segunda. Debe reconocer a los profesores en su tarea, debe mantener la *ratio* apropiada entre profesores y alumnos, debe impulsar planes de estudios simples y sencillos, dedicados a pocas asignaturas pero básicas, debe atender de forma equilibrada la dimensión científica, social y cultural de la enseñanza y, sobre todo, debe controlar el régimen fiscal de los colegios concertados, que usan fondos públicos, porque no pueden destinarse a algo distinto de aumentar el sentido de la libertad en la elección de centro y no pueden significar la quiebra del principio de igualdad de oportunidades, ni pueden implicar el privilegio de obtener beneficios más allá de la proporción adecuada, ni la capacidad de seleccionar discrecionalmente a los alumnos que han de estudiar en los centros.

A pesar de todo, no deseo continuar la argumentación más tiempo. De cada uno de estos problemas pueden proponerse razones que matizan los argumentos dichos. Lo importante no es que se esté de acuerdo en lo que aquí se dice. Lo decisivo es que, en esa discusión, ya se ejerce la máxima «lo que a todos afecta a todos concierne» y que, deliberando sobre esto, ya somos ciudadanos activos. Y eso es lo que aquí nos habíamos propuesto.

CAPÍTULO 8

LUGARES DE LA BELLEZA

1. El artista

Martin Scorsese, el famoso director de cine, colaboró en un film colectivo dedicado a narrar historias de Nueva York. No es ese conocido como *Bandas de Nueva York*, en que cuenta los sangrientos sucesos que destruyeron la ciudad con motivo de la guerra de secesión. Es un pequeño relato en un film que hicieron tres directores que aman la gran ciudad. Entre ellos estaba Woody Allen. El film de Scorsese está protagonizado por Nick Nolte y tiene la fuerza un poco salvaje que este actor sabe dar a sus interpretaciones. La historia en este caso depende de ese intenso genio del artista. Pues la pequeña película es un cuento sobre el arte, el papel del arte en nuestra vida actual, el sentido del artista, lo que hay detrás de la producción de la belleza. La primera imagen del film es la de Lionel, un célebre artista viejo, famoso y descuidado, perdido en su enorme taller, paralizado ante un cuadro apenas iniciado, sin inspiración. Tiene que preparar una exposición en tres semanas y no ha logrado pintar nada. Luego, apenas aseado, marcha al aeropuerto de Nueva York. Nolte espera a una chica. Es una muchacha joven y atractiva que lo ha dejado, pero que ahora vuelve. Allí descubrimos que es su ayudante, aprendiz de pintora; que está sola en la gran ciudad, que admira y detesta al viejo pintor y que, a pesar de todo, hará con él un trato: vivirá en su casa, pero Nolte no la tocará. El pintor se siente feliz. Los espectadores creemos que un idilio roto se acaba de restaurar.

Esto no nos parece desagradable. Que alguien use sus capacidades artísticas para tejer historias con la gente es más bien inevitable. Así que cada uno ofrece algo: él arte, sabiduría, la violencia del genio; ella juventud, belleza, ingenuidad. Ella es una chica de provincias que lo ha dejado todo para ser artista. No lo oculta: su sueño es llegar a ser como él. Nick Nolte, al saberlo, con la

brusquedad acostumbrada, le hizo la oferta irresistible: ella podía mudarse a su estudio, vivir con él, verlo trabajar, aprender a pintar con él, tomar *apuntes del natural*. Por cierto, así se llama la película. Él tenía que preparar la próxima exposición y debía encerrarse para pintarla, y ella sabía a lo que se exponía aceptando la oferta. Es el viejo sueño del idilio romántico: arte y amor, dos seres humanos creativos y aislados del mundo. ¿Quién podría resistir la oferta? Vivir, verlo pintar, conocer desde dentro el proceso creador, palpar de cerca todo aquello que ella había soñado y por lo que había dejado todo: ser artista.

Aunque Nolte es un tipo turbulento y apasionado, en el pacto estaba explícita la prohibición de contacto sexual. Él la observa. Como pintor descubre la belleza de su tobillo, o de su cuello, o cuando su mano se dirige con gracia al hombro. Ella, a veces, también se atreve a producir en él la excitación y el deseo. Pero el tabú del contacto sexual funciona. Aunque el estudio de Nolte es un barracón bastante excéntrico y mugriento, y sus habitaciones son más bien incómodas y sucias, los dos amantes comienzan su vida en común en medio de una tensión latente. Los baches de inspiración, Nolte los llena de forma obsesiva jugando al baloncesto y escuchando una vieja canción, «Con su blanca palidez», de un grupo pop de San Francisco. Pronto él inicia la nueva serie de cuadros y ella lo observa. A su vez, ella le muestra lo que sabe hacer. La tormenta se anuncia entonces. Nick Nolte no hace bocetos. Se queda ante el cuadro detenido, como la fiera ante su presa. Ella no para de iniciar bocetos. Entonces, él critica los esbozos que ella le muestra con palabras que no quieren herirla pero tampoco mentirle. En realidad, el pintor consagrado humilla a la aprendiz, a la que trata sin comprensión ni delicadeza, sin voluntad pedagógica alguna, con sincera violencia. Vemos que la hace sufrir, pero al principio suponemos que es lo lógico y que todo está en orden. Todo proceso de aprendizaje es un poco sufrimiento, todo maestro es un poco sádico y parece que ésa es la lección que Nolte desea transmitir a la muchacha.

Pero no es así. Esto lo descubrimos cuando nos damos cuenta de que Nick Nolte va envenenando la relación hasta hacerla imposible. Pero la muchacha sigue allí fiel a su sueño, esperando que él cumpla su promesa: enseñarle a ser artista. Las cosas sin embargo no van a mejor. Ella naturalmente hace un nuevo amago de irse. Nolte la hace regresar casi a la fuerza. La chica no entiende nada. No quiere que se vaya, pero al parecer sólo desea tenerla allí para hacerla sufrir. La relación poco a poco se va haciendo un tormento. Nolte cede y se humilla sólo para que la chica vuelva. Luego, su instinto sádico se torna más agudo todavía y escupe una y otra vez

sobre su compañera. No la respeta como persona, desde luego, pero ama y odia a un tiempo su belleza. La necesita, pero para martirizarse. Mientras tanto, se acerca la fecha de la exposición y no ha pintado un solo cuadro que merezca la pena. En resumidas cuentas, no ha enseñado nada a su joven amiga. Sólo su tormento y su desesperación. Finalmente, ésta pierde la paciencia y se marcha a casa de su madre, fracasada y defraudada.

Esa despedida es la cima de la violencia. Nick Nolte se ha reído de ella, le ha dicho que jamás llegará a ser artista, que es una niña mimada, una creída que no tiene ni idea de lo que significa el arte. Ella comprende entonces que ha sido utilizada, pero en cierto modo su sentido de culpa, quizás su excesiva ambición, le hacen reconocer que se merece la lección. Sus sueños de artista se han disuelto. Será una ciudadana normal. Tras su partida, sin embargo, en la soledad más extrema, abandonado, sucio, maldiciendo, dominado por la tensión de un placer continuamente negado, cuando creemos que está hundido en la más negra desdicha, o que va a estallar por la mala conciencia de haber maltratado a una persona inocente, Nolte, en un estado casi de frenesí, de fiebre, insomne, dominado por una furia que él mismo ha ido creando metódicamente, se pone a pintar como si estuviera poseído por un poder sobrehumano. Los cuadros estarán para el día fijado y causarán la admiración de todos. Cuando llega el día de inaugurar la exposición se asea, se arregla, se pierde entre la gente, disfruta del éxito como si estuviera un poco ausente, recibe con indiferencia la enhorabuena de su marchante, el afecto de la gente. Él ni siquiera se siente feliz porque la mejor sociedad de Nueva York admire la deslumbrante belleza de sus enormes cuadros, sus trazos dorados, luminosos, testigos de un mundo poseído por el éxtasis, de una ciudad de la que brota la luz. Podemos suponer lo que hace: espía a las jóvenes que se acercan a ver sus cuadros. Una de ellas, la más solitaria, las más atenta, la más ingenua, se atreve a tocarlo. Entonces él se interesa por ella, le sugiere lo mucho que le puede enseñar, le hace la fatídica oferta...

La rueda sigue. Al principio nos pareció que Nolte usaba su arte como un instrumento para hacer amistades. Ahora sabemos que era lo contrario: que utiliza a las personas como un instrumento para crear su arte. Él se entrega a fondo, dice continuamente. Pero ahora sabemos a qué: a su resentimiento, a su odio. No le interesan las relaciones humanas, ni los problemas ni las expectativas de las personas con las que conecta. Le traen sin cuidado sus sentimientos, su historia, su futuro. Le importan muy poco sus afanes de felicidad, que desprecia. Ni siquiera le interesa usar

sexualmente a sus ayudantes. Al contrario, le interesa mantener con ellas unas relaciones sadomasoquistas tales que hagan imposible la relación personal, que creen inestabilidad, dolor, frustración, violencia. Y cuando esta violencia llega al máximo, cuando todo va a estallar, cuando se corre peligro de que Nick Nolte se hunda en la soledad y en la locura, entonces, poseído por una fuerza diabólica, forjada en el dolor propio y en el ajeno, se pone delante del cuadro en blanco y proyecta sobre él toda la furia. Así que, finalmente, su arte constituye el milagro de transformar unas relaciones humanas enfermizas, violentas y manipuladas, en espléndida belleza. Los clientes de la exposición, los millonarios de Nueva York que compran sus cuadros, no saben nada del dolor que los cuadros tienen detrás. Su belleza deslumbrante sepulta toda la perversidad personal del artista.

Esta historia es un poco la metáfora de hasta qué punto la esfera estética, la esfera de la producción de belleza, no tiene nada que ver con la ética ni con el eros, ni con la religión, la ciencia o la economía. Aquí se nos muestra cómo la producción de belleza puede significar la autodestrucción de la personalidad, la negación de la felicidad, el uso innoble de otras personas, la producción de dolor por doquier, sin excluir la ruina económica. En cierto modo, la historia de Nolte es un poco como la historia de Picasso. Para producir belleza, los artistas han reclamado una moral especial. Eso es lo que tenía que enseñar Nick Nolte a la muchacha. Pero ella retrocedió asustada porque en el fondo era una persona decente. Un poco sosa, pero decente. Entre ser un artista y una persona normal, ella era lo segundo. La furia final de Nolte es un eco de todas las doctrinas de Nietzsche y de Baudelaire: el artista vive del mal, se inspira en el mal, produce el mal, pero se siente justificado si con ello crea un mejor arte. El mal puede anidar en esos instintos sádicos, en ese hacer daño a alguien para experimentar excitación con ello; o puede consistir en los instintos masoquistas, en esa tensión interior que se niega al placer sencillo y natural de las relaciones humanas. Pero con esa mezcla de dolores se busca crear una personalidad especial, hipersensible, en la que los propios sentimientos y pulsiones estén dotados de una fuerza superior, de una intensidad tal que reclamen la obsesión, la concentración máxima y, a partir de ahí, la expresión característica del arte.

Ésta ha sido la figura dominante del artista en los dos últimos siglos. Como vimos en el capítulo anterior con las figuras del eros, esta fuerza también encarnaba y representaba a Luzbel, el demonio, el que une la belleza y la maldad. El artista, para esta compresión de las cosas, es el representante de la humanidad decepcionada, qui-

zás desesperada, que hace de la belleza el fin último de un mundo terrible e indigno. Desde luego, las obras de este artista ofrecen una visión del mundo atormentada, contradictoria, pero intensa y transfigurada. La ciudad pintada en sus cuadros, desde luego, será más intensamente bella que la ciudad real. Así se pueden mirar los cuadros desgarrados de Picasso. En él, los planos del cubismo no son una mera apreciación analítica de las diferentes perspectivas de los volúmenes de las cosas. Son una huella de las contradicciones y de la violencia del mundo. Sus ángulos cortan y sangran.

Los artistas, según esta tradición, eran los últimos hombres puros: podían vivirlo todo con sinceridad, con pasión. Nolte, en la película, también se ve a sí mismo de esta manera. Dominados por la nostalgia del bien imposible y la evidencia del mal inevitable, afirmaban al menos la ingenuidad, la plenitud y la generosidad de la obra. En la película que comentamos, cuando la chica ve a Nolte pintar finalmente, su cara se ilumina. Por fin ha visto lo que ella no tendrá: la plenitud del arte. Pero no debemos dejarnos engañar. La clave de la película es el final: cuando nos damos cuenta de que todo vuelve al principio, de que la vida y la personalidad del artista están estandarizadas, ritualizadas, mecanizadas, sometidas a un método perfecto. Como una máquina, Lionel controla el proceso que lo pone en estado de ebullición creadora. Con instinto mide los tiempos y sabe que tiene que llegar a punto para realizar la exposición. Él conoce con exactitud cuándo y cómo tiene que empezar a crear. Su agente se lo dice: «Siempre haces igual, Lionel, en todas tus exposiciones te pasa lo mismo.» Y es verdad. Así que lo que la película nos muestra es la tecnificación del sentido diabólico del artista, su transformación en máquina productiva. Que esa máquina creadora produzca dolor en las personas, no le importa a nadie.

Durante mucho tiempo, este artista deseaba gritar su realidad genuina a la sociedad, para él un conjunto de hipócritas que ocultan su insoportable superficialidad y aburrimiento, sus instintos sádicos y masoquistas en un sistema social de normas coactivas y férreas. Así que el artista hacía valer con ello su aspiración a destruir el orden. Nada de esta voluntad revolucionaria, que albergó el arte mucho tiempo, al considerar todo orden social como una mentira, aparece en el presente. Durante mucho tiempo, los clientes que colgaban en sus casas los cuadros de los artistas de la vanguardia sabían que compraban el testimonio de una humanidad perdida y sufriente. Los que se disputan los cuadros de Nick Nolte no están interesados en la historia de dolor que el artista tiene a sus espaldas. Para ellos es un operario más, un profesional fiable que cumple sus compromisos. Nadie se interesa por las tripas

de una cadena de montaje ni por las experiencias personales del artista. Se supone que todo tiene su dolor y todo tiene su placer. Sólo el artista es responsable de lo que tenga que hacer para pintar, componer música, escribir o lo demás. Los que compran sus cuadros, escuchan su música, sólo quieren arte, belleza, y no sueñan con cambiar revolucionariamente el mundo, sino con llenar su vida de algo digno de contemplar.

2. El museo

Todo esto es quizás desolador para quien tenga una imagen idealizada del arte, pero es real. La gente compra arte para mejorar la percepción de su entorno y de sí mismos y los artistas hacen un trabajo profesional para el que quizás se requieren equilibrios psíquicos especiales. Sin duda, el artista todavía no se puede entender sin una profunda actuación libre de su inteligencia y de su sentido estético personal. Pero lo mismo que el empresario no se puede entender sin una agudización de su capacidad estratégica, o un militar sin su disponibilidad continua para viajar y para morir. Son figuras profesionales y como todas arrastran sus problemas psíquicos más o menos especiales. A cambio tienen sus remuneraciones más o menos especiales. Y sobre todo, en el caso del artista, tienen el prestigio y el reconocimiento. Ellos producen lo más admirable: la belleza.

Curiosamente, esta situación actual que hace del artista un profesional liberal, es más parecida de lo que se cree a lo que ha ocurrido siempre con el arte. Vayamos al Prado o al Louvre, al Museo Metropolitano de Nueva York o a la Pinacoteca de Munich. Cada uno de los cuadros que se exponen allí de los grandes pintores, desde Velázquez a Rembrandt, desde Goya a Tiziano, esconden una vida llena de tensiones personales y sociales. El artista siempre fue un artesano cualificado, buscado y deseado por los más ricos y poderosos, pero al mismo tiempo presionado, coaccionado, explotado y, en muchas ocasiones, humillado por ellos. Como Nick Nolte, tenían un momento de gloria y muchos días de tormento. De todos estos artistas que se exponen en los grandes museos, ninguno se consideró como portador de energías revolucionarias, ni pensaba cambiar el mundo con su arte, ni se veía a sí mismo como el hombre especial. Muchos de ellos fueron desdichados, vivieron en la amargura y en la penuria y padecieron las tragedias propias de las relaciones laborales y sociales de su época. Desde luego, no reclamaron criterios morales especiales para tratar a sus contemporá-

neos, pero tampoco les exigimos que sean ángeles. Sea cual sea la grandeza o la miseria moral de su vida, su obra es juzgada con un respeto y una veneración muy superiores a los que merecieron en vida sus personas. Esas obras, conservadas por el gusto de sus propietarios durante siglos, son las depositarias de un sentido de la belleza que se ha mantenido constante a lo largo de la historia, por mucho que haya cambiado en sus interpretaciones. En realidad, no tenemos necesidad de pensar que sus creadores eran discípulos del diablo. Todas esas son exageraciones innecesarias. Las obras de arte han trascendido su vida. Y eso es lo que admiramos.

¿Pero por qué las admiramos? Para contestar esta pregunta debemos hacernos otra: ¿qué tienen en común estas obras tan diferentes, que van desde Giotto, un pintor del siglo XIV, hasta Picasso, obras que atraviesan toda la historia occidental? ¿Por qué todas ellas —sin hablar de las obras de otras culturas— se consideran dignas de ser igualmente admiradas, aunque ninguna de ellas tenga el mismo concepto de la belleza que las otras? ¿Qué es lo que impulsa a todos los gobiernos del mundo civilizado a gastarse ingentes cantidades de dinero en reunirlas, custodiarlas, cuidarlas, restaurarlas y exhibirlas? ¿Debería ciertamente gastarse el Estado cifras tan elevadas en mantener estos museos abiertos al alcance de todos? ¿Es mera propaganda la que hace que la gente acuda a los museos históricos en masa? ¿O hay algo más que tiene que ver con la belleza, pero que trasciende a la belleza y que es una necesidad de nuestras sociedades? ¿Qué es, en suma, lo que vamos a ver a los museos?

Todas estas preguntas son cada una de ellas un abismo sin fondo. Pero, para no irnos muy lejos, debemos atenernos a la experiencia más sencilla, la que puede realizar cualquiera de nosotros al visitar la sala del Bosco, de Velázquez o Goya del museo del Prado. No hay un sentido de la belleza común a estas obras. En la sala del Bosco descubrimos la visión más disparatada y grotesca del mundo, una idea descarnada de la vida humana, centrada en símbolos que tienen que ver con la corrupción del mundo, el final de todas las cosas, el merecido castigo que nos espera a todos, el apocalipsis como escenario inevitable de una sociedad entregada a la avaricia, al poder, a la lascivia y a la desesperación. En suma, una imagen de la vida del infierno, como si eso fuera de verdad la vida de la tierra. Al lado de ella, vemos en Velázquez un mundo diferente, que no se atiene a símbolos sino a realidades. Hay una voluntad de retrato en todo Velázquez y viendo sus cuadros es como si ese hombre no necesitara vengarse de la realidad, sino sólo mostrarla. Que las infantas de la realeza se confundan con personas más bien deformes de su corte no depende de la vo-

luntad resentida del artista, sino de su fidelidad. Que su rostro de pintor nos resulte apuesto y gentil en medio de aquel escenario grotesco no nos parece una preferencia parcial. Velázquez ha tenido que vivir en una corte decadente, en un Madrid lleno de contrastes, de grandeza, depravación, lujo y miseria. Todo ha quedado registrado de una manera que nos habla desde su presente con una voz viva, descarada, directa. Miremos ese cuadro de Morra el enano. Si estamos un rato ante él escuchamos todavía una voz que nos llega nítida y que dice: «Lucharé con decisión por encima de todo.» Velázquez ha pintado más las almas que los cuerpos. Por eso nos hablan sus pinturas. Y cuando ha querido simbolizar la vida, ha dibujado ese Cristo en el que la humanidad más perfecta y el cuerpo más proporcionado están sufriendo el más atroz tormento, como si la belleza, la verdad y la bondad existieran, desde luego, pero no tuvieran otro galardón en el mundo que la persecución y el martirio. Cuando vamos a Goya, por el contrario, vemos a un hombre que se parece más a nosotros. Goya tiene prisas: su sentido de la belleza es más cercano, más instrumental. No quiere ofrecernos una fotografía ni una imagen. Sólo una atmósfera. Sus personajes son igualmente miradas, vagos recuerdos, y de ellos nos queda únicamente la noticia de su aspecto moral, una sentencia precisa y rotunda, penetrante, que nos recomienda la huida lejos de su lado, hacia esas escenas nobles en que las verdes alamedas de Aranjuez todavía nos recuerdan una posible vida digna, al aire libre.

Basten estas indicaciones elementales. Lo decisivo es que realidades tan diferentes nos parecen igualmente bellas y nos gusta contemplarlas. Lógicamente, no hablamos de belleza sólo en un sentido formal: no nos entretienen sus colores y sus formas, sus equilibrios de composición y su perfección artística. Cuando estamos delante de estos cuadros no sólo los admiramos, sino que nos ofrecen algo representativo y significativo. Mantenemos un diálogo con ellos. Sin duda, todas estas obras nos hablan de realidades lejanas. Desde luego, nos hablan del pasado. Su sentido aumenta cuanto más sepamos de ese pasado. De hecho, que sean obras representativas significa esto: que son como resúmenes que nos llevan directamente a otras épocas históricas, cada una de las cuales se refleja en estos cuadros con sus vivencias, sus obsesiones, sus valores y sus experiencias. Su belleza no es un desnudo juego de luces y de sombras, de colores y formas, sino justo esa capacidad de hablarnos significativamente de un pasado, de una forma de ser humana que ya no está a nuestro alcance. Si alguien pintara de nuevo igual, creeríamos que es un falsario. Daría lo mismo que técnicamente la

obra fuese igual de «bonita». Pero sin la certeza de que habitan la atmósfera histórica de la que respiran, las obras no serían bellas. Esas obras son la vida del pasado, las huellas de la humanidad tal y como sus contemporáneos creyeron que se debían mostrar al futuro y así perdurar en él.

Se me dirá que las masas ingentes que van a los grandes museos europeos no tienen esta voluntad histórica de conocer el pasado, tal y como fue visto por sus propios testigos, ni aumentar lo que saben del pasado con estas obras, con esos resúmenes de vida histórica que es cada uno de esos cuadros. Quizá sea así. Pero la necesidad que los gobiernos atienden con estos museos no es la de ofrecer a sus ciudadanos modelos de belleza alternativos a los del presente, ni meramente ofrecer experiencias estéticas puras. Es una necesidad más oculta y quizás refinada. Se trata de transmitir a los ciudadanos de una sociedad continuamente en cambio, cada vez más vertiginoso y desolador, la idea de que contamos con un pasado, que no todo ha sido devorado por el tiempo acelerado de nuestra vida. Así reconocemos que nuestro mundo sigue siendo familiar, que venimos de algún sitio y que no desapareceremos en la absoluta nada. En el museo, por tanto, se nos ofrece lo que merece ser recordado y reconocido, lo que constituye una gran historia familiar. Nosotros pasaremos, pero la humanidad no se pierde como una gota de rocío. Algo queda y algunos son dignos de ser nombrados como testigos, siglo tras siglo, aunque fueran artesanos desdichados y hombres entregados a un trabajo ímprobo. Es una necesidad de poseer un pasado que tranquiliza en cierto modo nuestra ansiedad ante el futuro. Desde luego, la riqueza de la experiencia del que visita un museo no se reduce a las pocas frases que intercambia consigo mismo o con su acompañante, ni al placer o la emoción de contemplar formas. Tiene que ver con el silencioso habitar en una sociedad con profundidad histórica, capaz de vencer al tiempo de una manera que une a las generaciones a través de los siglos. Eso es lo que logra la escultura, o la arquitectura, haciéndonos participar de los ámbitos en los que se tomaron decisiones históricas, en los que se dieron cita personajes sin los cuales nuestro mundo no sería el que es. Pero, sobre todo, lo logra la pintura, porque el objeto de toda pintura es el ser humano en su concreción vital y social. Nuestros antepasados son estéticamente contemplados en la pintura, con sus formas de vivir y con su espíritu, y habitamos en ese pasado perfecto cuando admiramos los cuadros en que se nos han conservado las escenas de su vida, sus anhelos, sus preocupaciones, sus paisajes, sus dolores y sus alegrías.

Así que el Estado dedica dinero a los museos en cierto modo porque promueven la idea de la estabilidad, de aquello que se mantiene a través de la historia. En el museo, el Estado viene a decir que él recoge lo mejor del pasado, lo digno de ser conservado y transmitido. La existencia del Estado se realiza en el hecho del museo: ambos buscan la conservación y tienden a contrarrestar una vida que cambia demasiado rápidamente. Es muy curioso que la otra institución que ha conservado más arte sea la Iglesia, ella también atravesada por un anhelo de eternidad, de mantener pasado y futuro unidos. Se cubre con ello una necesidad humana: dar a nuestra existencia, tan pasajera, el ámbito de estabilidad en el que apreciar nuestro propio cambio, nuestra propia evolución, nuestra mirada diferente de las cosas. El personaje del *Guardián entre el centeno*, un adolescente inteligente, fue una vez al Museo Metropolitano de Nueva York. Narra su experiencia de una manera directa, pero creo que muy verdadera. Lo que gusta de los museos es que no cambian y que, justo por eso, permiten apreciar mucho mejor el cambio, la maduración, el envejecimiento propio. No es un efecto de la propaganda, sino una necesidad antropológica. Los seres humanos somos temporales y no podemos asumir un presente puro, un cambio incesante. Para nosotros, este presente puro sería una pura nada. Por eso, como el chico del *Guardián entre el centeno* necesitamos saber que envejecemos, que cambiamos, y eso lo apreciamos en comparación con la estabilidad del museo, con las formas humanas que encierra y que son constantes, como un pasado observable.

Es muy importante que estas piezas de un pasado común, en las que tenemos un punto de referencia para apreciar lo propio de nuestro presente, sean propiedad pública. Su función se cumple cuando pensamos en nosotros como en seres históricos que comparten un presente, como partes de colectividades más o menos amplias que tienen un pasado común. Están en museos públicos porque son obras representativas de nuestro pasado en tanto que colectividad, no en tanto que individuos. De hecho, esa colectividad representada por los artistas no es la nacional, sino la europea, pues es fácil descubrir cómo todos los grandes pintores de Europa se conocieron y se influyeron. Por eso, es fácil sentir una aguda inquietud, una sensación siniestra cuando entramos en una casa que alberga una pretensión museística. Ahí vemos más bien una voluntad de apropiarse de la historia pasada que no corresponde a nuestros valores democráticos. Hoy sentimos que la historia no pertenece a familias ni a individuos, sino a la sociedad en su conjunto. En esas casas hay un pasado que no se pone en contacto con la vida, como una especie de regusto a muerte.

El sentido de la belleza de los artistas del pasado también encierra huellas muy profundas de anhelos humanos que tienen que ver con deseos de perfección, de admiración, de bondad, de verdad, con un mundo transfigurado y perfecto que nos asombra, pero también con un mundo dolorido y tenso, que nos hace sufrir y nos decepciona. En esas obras descubrimos la infinita variación de lo que significa ser hombre y configuramos una comunidad de sentido que define el territorio de lo humano. Esa comunidad de lo que cualquier ser humano puede admirar y compartir, que supera tiempos y espacios, es la que han forjado los grandes coleccionistas que, conscientes de su importancia, muchas veces han dado sus obras a alguna institución pública. Esto suele pasar en Estados Unidos, como se puede observar en el Metropolitan Museum. En Europa, el sentido público mostrado por estos hombres cívicos ha sido ejercido casi siempre por el Estado, usando los recursos de todos. Por eso es tan importante llevar a cabo una reflexión sobre el propio patrimonio por parte de los ciudadanos y los gobiernos. Una de las cosas que mejor debe pensar una comunidad es el tipo de huellas del pasado que brinda para conformar el sentido de su continuidad histórica. Y esto trasciende el sentido estético como tal; o mejor, muestra hasta qué punto la política de la captación estética del tiempo pasado requiere criterios propios.

Esta política debe contextualizar las edades históricas. No puede proponer las obras como elementos abstractos, separados de su tiempo. No se debe asumir el sentido fetichista de la obra de arte. No se ha de buscar el narcisismo de la obra: que es buena porque es nuestra. La comunidad de lo humano que la obra de arte realiza es universal y tiene que ver con lo que en cada momento fue lo más valioso. En su pureza, esto se nos ofrece como una forma de vida y una forma de ser que nos interroga acerca de nuestra propia existencia. Aquí, como en todo, las debilidades de nuestra sociedad civil deben ser mejoradas por el Estado. Pero aquí, también por eso, el Estado debe encarnar virtudes especiales de pluralidad y de respeto por el devenir histórico, sin encerrarse en épocas consideradas ideales y olvidando otras no tan gratas de recordar. La función de una política patrimonial es transmitir un pasado histórico en su pluralidad, mostrando la plenitud de la peripecia de lo humano, exhibiendo aquello que en cada presente decidió el destino de esa misma comunidad, lo que caracterizó lo más propio de su experiencia histórica. En modo alguno debe transmitir la idea de una identidad esencial a lo largo del tiempo, ni defender ideas dogmáticas sobre ese pasado. El arte nos dice que el pasado puede ser un elemento de diálogo con otros modelos de humanidad, no una condena a repetir lo mismo.

3. Ornamentos y decoración

Mantengamos por un momento en nuestra mente este concepto de artista y de museo. Sin duda, mucho de lo que hemos dicho de la pintura del pasado podríamos decirlo hoy de la fotografía. En realidad, la fotografía ha dejado atrás la época del arte como testimonio de la vida histórica de su tiempo. Eso ha determinado que la pintura más reciente se dedique a otra cosa. Ahora vayamos al museo de arte moderno de nuestra ciudad. Cuando nos ponemos delante de una de sus salas, o delante de uno de sus cuadros, ¿qué se nos exige?, ¿qué se nos sugiere?, ¿a qué se nos invita? Desde luego, toda exposición tiene una publicación muy lujosa, un catálogo, y en ella se suele explicar lo que el artista hace. Por lo general, se reclama de alguien conocido y experto que haga un estudio sobre la obra y el artista. Podemos hacernos con este catálogo. Si lo leemos atentamente, nos damos cuenta de que casi todos se resuelven en algo muy concreto: explican el mundo artístico personal del creador. El contenido del catálogo, o de la exposición, puede ser muy variado. Pero todo cabe en el museo contemporáneo. Hay aquí un cierto nominalismo. Se le pone el nombre de arte a lo que hacen los artistas y los artistas son aquellos que tienen un mundo artístico personal, tal que pueden tener un catálogo y estar en un museo de arte moderno. Esto quiere decir que pintan una obra de una manera más o menos parecida, sus cuadros son en cierto modo reconocibles por ciertas semejanzas, y tienen algo así como un espíritu especial, un parecido de familia. Tanto es así que el especialista, ante uno de estos cuadros, puede hablar con seguridad de «un Saura» o «un Valdés». Con ello quieren decir que todas las obras de un pintor tienen algo así como un sello que invoca el nombre del artista.

Esta definición de artista como aquel que tiene un mundo creativo personal y esta comprensión del mundo creativo personal como algo reconocible en sus cuadros casi desde el primer vistazo, son la paradoja que expuso Orson Welles en una película fascinante, *Fraude*. Pues estas dos características hacen del artista, en el sentido actual, el más original y el más imitable. Cada artista tiene que encontrar su propio camino, no parecerse a nadie, ser identificado dentro de las legiones de artistas. Pero no sólo eso. Sus cuadros prácticamente son predecibles y, como no se requiere una gran capacidad técnica para el arte moderno, todos ellos pueden ser fácilmente imitados. Tan de hecho es así, que podemos decir que todos los artistas se imitan un poco a sí mismos, reproducen continuamente su mundo personal y no hacen sino variaciones de un único cuadro.

Sin embargo, estos artistas no pretenden que el público que se acerca al museo donde ellos exponen reconozca ese estilo personal, lo identifiquen, lo interpreten. Eso es lo que dicen los que prologan sus catálogos, pero en realidad el público cuando está delante de los cuadros sólo exige que le gusten. Pero el gusto no funciona desnudo. Jamás lo hace. Por mucho que pensemos que el gusto es el enfrentamiento directo e inmediato de un juez con una obra, esto no es nunca así. Desde luego, la pregunta por el sentido del cuadro, ¿entiendo o no entiendo esto?, es un residuo de cuando a través del arte se quería transmitir un escenario histórico, un símbolo, una idea o una visión del mundo. Esto apenas tiene sentido en la nueva concepción de la belleza. Sin duda, la estética aquí es un valor puro y sólo se trata de que guste o no. No expresa el sentido del presente. Es una estética que nos ofrece un sentido de belleza en cada obra, en cada cuadro, como si estuviera separado del mundo, aislado. Sabemos que no es así, pero debemos juzgarlo así.

En realidad ésta es una exigencia legítima, aunque encierra una trampa. Lo legítimo: que al fin y al cabo se trata de imágenes y de colores, de mezclas de luz y de sombras, y estamos interesados en este tipo de cosas tan elementales si y sólo si nos gustan, si resulta placentero mirarlas. Sin embargo, haríamos mal en pensar que este tipo de obras pueden gustarnos con independencia de que estén en el sitio en que están, en el museo. Y no sólo porque el museo le da el nombre de obra de arte, y porque sigue siendo un lugar en el que hay que guardar las formas. Lo importante es que en el museo hay técnicos de iluminación que saben qué luz tiene que tener el cuadro, cómo disponer la sala y con qué cuadros compartir el espacio. Conocen qué efectos es preciso crear. Si vemos muchas cosas de las que llamamos arte en un taller de antigüedades o en un almacén, o en una casa abandonada, seguro que pensamos que el antiguo dueño se dejó aquello allí con buen sentido. Lo decisivo para que nos guste es que la imagen que proyecta sea sugerente y esto lo sabe el técnico del museo. La imagen es más que el cuadro, pero el cuadro forma parte de ella. Estamos acostumbrados a desconocer lo compleja que puede ser una imagen para llegar a gustarnos.

La imagen que presentan las salas de todos los museos de arte moderno del mundo es lo más parecido posible al salón lujoso de un propietario de bolsa que invierte en arte. Nos gusta, pero no de una manera aislada. Nos gusta porque forma parte de un espacio sugerente, atractivo, bien dispuesto, con buena iluminación, despejado, amplio y confortable. Decididamente: allí nos gustaría vivir. Con un buen sofá y una buena televisión, sería el salón perfecto. Así nos damos cuenta de que las fotos de los catálogos a veces se parecen a esas

revistas de casas elegantes. De hecho, hay revistas de arte y revistas de decoración que acaban confundiéndose en los fines: cómo vestir de arte una casa. Apenas se pueden distinguir. En cierto modo, gustar —eso que decimos al ver una de esas obras— es proyectar sobre nosotros un clima de bienestar, de limpieza, de orden, de confort, y eso es lo que se crea con los juegos del cuadro con las luces, los volúmenes, las figuras y los espacios. El resultado de todo eso es una imagen. No digo que no haya cuadros que en su soledad ofrezcan una imagen bella. Los hay. Pero la tendencia es que el cuadro construya su imagen con escenarios y espacios, luces y sombras.

Los museos de arte moderno, así, socializan experiencias refinadas del gusto, conquistadas por un amplio equipo de profesionales que trabajan de manera cooperativa y que, en el fondo, han logrado formar una elite que impone sus criterios en todo el mundo. Ellos dan el tono en todas las grandes ciudades, educan en el gusto a sociedades enteras, marcan el *top*, el nivel más alto, para que luego, cada uno, según sus posibilidades, ordene su casa según una imitación más o menos cercana a lo que vimos en el museo y la sala de arte. En este sentido, el museo educa en el gusto entendido éste como el bienestar del habitar. Y bienestar es lo que nos gusta repetir porque nos ofrece la mejor imagen de nosotros mismos. El museo pone a nuestra disposición técnicos para hacer un trabajo que a nosotros, por un breve tiempo, nos gusta. Luego podemos imitarlo en el salón de casa, en el despacho, en la oficina.

Pero ahora debemos hacernos *la* pregunta. Hemos visto legítimo que el Estado gaste parte de sus fondos en ofrecer una imagen del pasado, imagen que es una necesidad colectiva y antropológica y que difícilmente podría privatizarse. Pero esta experiencia estética que nos habla de formas que nos gustan, y que nos ofrece sus imágenes en todos los formatos habidos y por haber, en todos los cuadros y en todos los productos ¿tiene que ser protegida por el Estado? ¿No tenemos bastante con todo lo que produce el mercado? ¿Qué es lo que realmente hace el Estado cuando interviene en este ámbito? En realidad, trata a los artistas del presente como si fueran los del pasado. Pero antes hemos visto que en realidad no lo son: ellos son profesionales artísticos, más o menos creativos y funcionan de hecho en pie de igualdad con decoradores, diseñadores, publicistas y otros profesionales, por no citar forjadores, tallistas y demás. Representativos no pueden llegar a ser, porque no tienen la fuerza simbólica de ser resúmenes de nuestro presente. No hay posibilidad de tal cosa en un universo que no es sino una continua producción de imágenes. Como veremos, una imagen es demasiado insignificante para ser un símbolo.

El Estado —cuando protege estos museos— funciona como un seguro de alta cotización de una obra privada, que mejora su posición en el mercado gracias a esa selección oficial. Esto es altamente irregular. Primero porque entre los miles de productores de imágenes de nuestro presente, no hay un criterio capaz de seleccionar su valor representativo. Este criterio queda entregado a los directores de museos y sus jefes políticos. Como nadie puede ejercer esta discriminación desde razones fundadas, tienen que atenerse a criterios de autoridad política. Así que hay una especie de mimetismo en todos los museos del mundo que, poco a poco, vienen a hacer lo que ya antes ha hecho Nueva York. Tener conexiones en esta red, entrar en ella, es una especie de lotería que les cae a unos artistas y no a otros, según se muevan en el ambiente político adecuado y tengan contactos oficiales. Lo tremendo de todo esto es que se realiza con el dinero de todos. No entiendo este privilegio. El Estado quizá consigue de esta manera darse prestigio a sí mismo en el sentido de que favorece el arte. Quizás algunos políticos imiten con ello el viejo estilo del poder, cuando el artista era un servidor de la corte. Pero este prestigio redunda únicamente en el beneficio de algunos artistas. Lo lógico sería que estos profesionales, como todos los demás, se atuvieran a las leyes del mercado. Expusieran sus cuadros y sus creaciones en galerías, como en el caso de la película de Nick Nolte, donde libremente pudieran ir a contemplar sus obras los ciudadanos, unos para ver y otros para comprar. Pero es un poco estúpido que con el dinero de todos hagamos subir el precio de esas obras, de tal manera que nosotros mismos hagamos imposible su compra.

Esto es muy poco coherente con el sentido democrático de nuestra cultura. La función de esta magnificación de la obra única —como el sello único, y como todo lo que se llama único— es una necesidad financiera en un mundo con exceso de capital en el que el dinero no siempre encuentra un sitio adecuado en el que invertirse. Esto es tan legítimo como invertir en oro. Pero por eso esta inversión debería entregarse a la ley de la oferta y la demanda. Si muchos quieren comprar la obra de un pintor, ésta debería cotizarse cara. Pero con independencia de todo esto, al margen de que la gente quiera de verdad comprar o no esas obras, y de que vaya a verlas a los museos, que se mantenga una especie de mercado del arte desde instancias oficiales es más bien una irregularidad. Nosotros, con nuestros impuestos, contribuimos a forjar ese alto valor que luego disfrutarán los inversionistas y que hará que nosotros jamás podamos comprar, aunque quisiéramos, una de esas obras.

4. Interpretar el mundo del arte

Los artistas en la actualidad crean el paisaje de imágenes bellas que necesitamos en nuestra vida, en nuestras casas, en los lugares de trabajo, en las estaciones de trenes o de metro, en los grandes edificios públicos, cuando los paisajes de la naturaleza ya no están accesibles de manera inmediata. Sólo así, en cierto modo, mantenemos el sentido de la belleza en nuestras vidas, dado que ya hemos agotado la belleza natural. Aquí, como en muchos otros sitios, cosas que antes nos daba la naturaleza, ahora nos las brinda la técnica. El proceso de sustitución de la naturaleza por el arte no se acabará aquí, en el terreno de la imagen bella, desde luego. Pero la imagen no es sino un escenario o un paisaje general de nuestra sociedad. Uno se puede encontrar cómodo y feliz en él y disponer de una sensación de agrado que prolongaría sin esfuerzo. Pero las imágenes también nos hablan. Quizás pensemos que no lo hacen o quizás sea verdad que son cápsulas de sentido mínimo. Pero sentido tienen. La imagen puede ser interpretada, pero sobre todo, busca ser habitada. En realidad, como cualquier experiencia estética, contemplar una imagen tiene sentido en sí mismo, pero al mismo tiempo nos dispone a otras experiencias sociales. Produce gozo y éste quiere ser compartido. Es verdad que ese gozo ya no tiene que ver con la contemplación de una tierra espléndida, ante la cual puede reunirse un pueblo entero. Podemos más o menos decir que la imagen es una naturaleza particular y en este sentido predispone a experiencias y encuentros privados.

Por eso, el sentido de la tierra, el paisaje que albergaba a muchos, la belleza que había educado los ojos de un pueblo entero, generación tras generación, siempre albergaban una dimensión política. Cuando los poetas cantaban su tierra, siempre esperaban levantar la conciencia de un pueblo unido por el sentido de su belleza. Esto no lo logra la imagen que produce el arte actual. La imagen configura nuestro *habitat*, como he dicho antes, y más bien concede a nuestra vida privada una sensación de estilo, de orden. Sirve más bien para definir nuestra personalidad y gusto ante nosotros mismos y ante los demás. Hay algo así como un espíritu doméstico en el arte actual de la imagen. La experiencia que reclama es la vivencia normal de nuestra vida cotidiana, sólo que mejorada en su sentido estético. La imagen bella da un tono vital a nuestra existencia, adecuada a nuestra percepción del mundo y, sobre todo, al sentido de nuestra personalidad que deseamos proyectar sobre los demás. Por eso es un arte complementario, un arte que prepara y condiciona la vida, como el diseño de

los muebles, la disposición de los espacios, la iluminación de los ámbitos y nuestra propia forma de vestir. Todo ello son como señales que damos a los otros acerca de nuestra personalidad, de nuestro refinamiento o de la atención que prestamos a nosotros mismos.

Pero, según hemos visto en la ciencia, en el amor, en la publicidad o en la política, la imagen tiene un peligro: puede devorar las realidades hasta reducirlas a imágenes. Ese peligro lo hemos visto con la reducción de la economía a la publicidad, de la nueva astronomía a destellos de luz en coordenadas del ordenador, del eros a las imágenes perfectas de cuerpos, de la política a líderes fotogénicos sin fondo ni preparación. La imagen se impone en todos los ámbitos de la vida social. Esto es posible porque no podemos vivir en un mundo sin imágenes. Nos pongamos como nos pongamos, fantaseamos, imaginamos, vemos. Así que, en último extremo, debémos saber vivir con las imágenes. Y esto significa aprender a no considerarlas como la única realidad. Las imágenes inducen, preparan, acompañan y presentan la realidad, pero ésta es algo más que imagen. Cuando no descubrimos el principio de realidad, entonces las imágenes se sobrecargan de significado y de experiencia y se convierten en fetiches que, por sí solas, agotan nuestra vida y nuestra experiencia. Entonces pensamos que el pintor, o el fotógrafo, es el único artista.

Hemos dicho que la imagen da una dimensión estética a nuestra vida, pero vimos que el principio de realidad es de naturaleza ética. En el fondo, corremos el peligro de atender todos los deseos con meras imágenes. Por eso llamamos la atención de que el principio de realidad nos impone dar un rodeo a la hora de atender nuestros deseos. En ese rodeo, tenemos que intepretar las imágenes e ir más allá de ellas. Cuando vemos una publicidad, debemos interpretarla y calcular, integrar el gasto en el futuro, saber si ese gasto merecerá la pena. Cuando vemos una imagen de una nueva estrella, o del gen determinado, debemos enviarla a nuestros colegas, identificar la manera como hemos llegado a ella, esperar que los demás también la produzcan con el mismo método. Lo mismo sucede cuando vemos una persona que nos atrae por su imagen: el principio de realidad no exige que nos preguntemos por otros detalles de su personalidad, su genio, su inteligencia, su sentido del humor, su generosidad, su bondad. Un político puede tener una buena imagen, pero debemos investigar su historia. Todo esfuerzo de superación de la imagen es de naturaleza ética, y nos exige que no nos dejemos llevar por el agrado que nos produce la imagen, en cualquiera de sus manifestaciones.

La única imagen que puede exigir una entrega sin reservas al gozo es la que ofrece el arte. Pero, al ser de naturaleza complementaria al *habitat*, por sí misma tiende a reclamarnos que no limitemos nuestra vida a ella, sino que realicemos nuestra vida *en el ambiente* que ella nos ofrece. La casa, la oficina, el despacho, no son una dimensión de soledad. Pueden ser de intimidad, pero no de soledad. El placer de la casa imaginada exige ser compartido. Entonces, la felicidad que nos produce el estilo de nuestras imágenes facilita la posibilidad de vida en común. Unos buscarán imágenes de confort, otros de brillo, otros de serenidad, otros de tensión. Sin duda, las imágenes tienen una enorme flexibilidad para reflejar e inducir estados de ánimo. Por eso pueden ser compañeras de nuestras vidas. Pero, finalmente, nuestras vidas no pueden reducirse a un monólogo con imágenes, sino a un diálogo en un horizonte o paisaje de imágenes agradable. Y aquí, cuando queremos aprender las formas de estos diálogos entre seres humanos, las imágenes nos abandonan. Ellas nos contemplan, acogen nuestras vidas, pero están allí mudas. Cuando queremos dar paso a otras relaciones éticas, la forma de arte que produce imágenes no sirve. Entonces tiene que producirse otro lugar de la belleza. Ésa es la literatura.

5. **La biblioteca**

Abramos un libro. Es un texto pequeño. Se llama *84, Charing Cross Road*, y lo escribió una guionista de cine, teatro y televisión llamada Helene Hanff. Su historia es muy sencilla: una americana un poco gruñona se dirige a una tienda de libros de Inglaterra. No hay nada más humilde que escribir una carta. Sin embargo, quienes la reciben perciben una personalidad completa. Saben de ella muy poco, pero de repente empieza entre estos hombres un diálogo que sólo trata de buscar libros. Poco a poco, los personajes de esta correspondencia se van imaginando cómo son, se van dando a conocer, se van tomando confianza. A través de los libros que ama y de los libros que busca, de lo que está dispuesta a pagar por ellos, de las razones para su admiración, de su sensibilidad para las encuadernaciones, para los grabados, para los estilos literarios y para la relevancia de sus textos, el personaje, una neoyorkina vieja y cascarrabias, solitaria y feliz, pintoresca y decidida, empieza a dejar ver su personalidad a los demás, que se quedan sorprendidos por su franqueza, su sentido del humor, su libertad profunda y su humanidad. A través de la forma de escribir las respuestas de los dependientes, éstos también se van mostrando a su clienta que, poco

a poco, va siendo una amiga, una persona respetada, en cierto modo admirada. Finalmente, esa correspondencia será el camino para compartir una vida en sus más profundos sucesos y manifestaciones. Un paso, sólo un paso, y el mundo de los seres humanos empieza a tejer sus redes, sus diálogos, sus ataques y sus puyas, sus ofensivas y sus retiradas. La humildad de esta novela no ha impedido que la gente la lea desde hace años con profunda afición. En el fondo, es la novela de las gentes que aman los libros, la novela de una fraternidad que se organiza sobre la libertad y la seguridad de que ese amor será siempre compartido. Como tal es una novela que simboliza en cierto modo la literatura. Nos viene a decir que los hombres pueden vivir sin imágenes: ninguno de los personajes se ven. Pero no pueden vivir sin libros, porque no pueden construir su vida sin referencias de otras vidas. En ese amor a la literatura, con seguridad siempre compartido, se nos dice que si alguien tiene una relación preferida con un libro, siempre acabará encontrando a otro ser humano que sea su compañero con el que poder compartir su sentido. Los libros siempre acaban llevándonos a otros seres humanos. Ésa es su esencia.

En cierto modo, la literatura es el arte afín a la ética. En toda literatura, sea cual sea su forma, siempre domina el diálogo. Incluso en el monólogo poético, que nos habla de los sentimientos más solitarios y dolorosos de un ser humano, éste siempre se dirige al lector. Sin duda, el creador de imágenes se dirige a un espectador. La diferencia es que el escritor, sea cual sea, no va a nosotros por el camino más recto de la mirada, sino por los rodeos de la palabra. Por eso la literatura comparte con el principio de realidad de la ética dos cosas: no se conforma con la intuición inmediata, sino que siempre exige la interpretación, y no logra el placer antes del esfuerzo de la misma. La palabra es una potencia ética por sí misma porque ya es diálogo. Ella habla y se hace oír. Tiene un sentido, pero ha de ser encontrado. Nunca es evidente por sí misma. Ella tiene en cuenta el contexto, adapta su sentido a lo que el otro espera o puede oír. La palabra puede estar orientada por el deseo, como todas las cosas de la vida. Pero la diferencia entre la palabra y la violencia reside en que ese deseo hablado se pretende realizar con la anuencia de este a quien se habla, contando en cierto modo con su voluntad y su libertad. Así que no ha de violentarlo, sino tenerlo en cuenta, conocerlo, captar sus deseos y también ofrecer la posibilidad de que se resuelvan.

En el fondo, nuestra vida se puede realizar en medio de un paisaje bello de imágenes. Pero este paisaje es recordado y memorable porque las historias vividas en él son felices, intensas y sentidas.

Entonces, una belleza está rodeada de otra belleza. Pero distinguimos entre historias e imágenes, como distinguimos entre diálogos y escenarios. Pues bien, todas las historias construidas con palabras, capaces de penetrar en los deseos de los seres humanos y sus formas de realizarlos, se dan en la literatura. La literatura utiliza las imágenes como nosotros utilizamos nuestro hábitat: para contar y para vivir historias. No hay historia posible que no esté contada en la literatura. No hay relación ética, que haya asumido aplazar el placer deseado hasta que nos lo entreguen voluntariamente otros seres humanos, que no se haya contado en la literatura. Por eso, la literatura tiene una relación directa con nuestra vida en la medida en que cuenta historias, mientras que el arte actual de producir imágenes tiene una relación ornamental con esas mismas historias. Sólo el juego de una imagen en una historia la eleva a símbolo.

Mediante la selección de imágenes que nos resultan bellas podemos reconocer nuestros estados de ánimo dominantes, nuestro sentido de la armonía, de la serenidad, del humor, de la alegría. Todo esto es muy importante, desde luego. Pero mediante la literatura podemos conocer nuestros deseos, la forma de integrarlos en una personalidad, la forma de resolverlos y elaborarlos, de ordenarlos y darles prioridad, de rechazarlos cuando nos parecen costosos, de negarlos cuando nos parecen indignos, de superarlos cuando nos producen arrepentimiento y amagura. Esto es mucho más complejo que la capacidad de contemplar imágenes, porque en el fondo se trata del trabajo de nuestra propia personalidad, del esfuerzo de organizar la vida personal entera. Puesto que en el fondo la verdadera felicidad no está en solventar uno a uno nuestros deseos, sino en estar razonablemente contentos con nosotros mismos en general, elaborar la personalidad es sinónimo de alcanzar la felicidad. Como es natural, esto exige un rodeo, pues no forjamos la personalidad de repente ni de manera inmediata. Así que el principio de realidad, contra lo que se ha supuesto, es el camino hacia la felicidad, que a veces pasa por la realización del deseo y a veces por su aplazamiento. En todo caso, esas formas infinitas de construcción de la personalidad es lo que nos cuenta la literatura y, sobre todo, su forma básica, la novela.

El artista que produce imágenes juega con formas y colores. El artista que escribe literatura juega con las almas posibles de los hombres. Sin ninguna duda, el artista no juega con su alma. Su técnica, pues se trata también de técnica, consiste en tomar un punto de partida dado, sea cual sea, real o imaginario, y establecer variaciones sobre él. La clave está en que ese punto de partida implique a otros seres humanos y se inicie un diálogo entre ellos.

Sin duda, el artista no tiene que reproducir ese diálogo por entero. Muchas veces, el arte de contar historias consiste en mostrar los efectos recíprocos de ese diálogo entre las almas con las que se juega, sin repetirlo, más bien callándolo, resumiéndolo, sugiriéndolo. El efecto artístico que se consigue con ello es la ambigüedad, que es la manera de que un juego nos afecte en las fibras más profundas de nuestro ser. Pues, en efecto, nos fuerza a la creación de asociaciones interpretativas y elimina la impresión, desastrosa para la vida, de que para comprender a una persona basta con un primer vistazo, un primer juicio. En cada una de esas asociaciones interpretativas, nosotros nos conocemos como lo que somos, como lo que nos gustaría ser, lo que nos gustaría evitar; reconocemos un mundo que de repente se ha hecho mejor que el nuestro, o peor, agradable, desagradable, soportable o insoportable, pero que es un mundo acerca del cual no tenemos impresiones, gustos, sensaciones, sino juicios, actitudes generales, valoraciones y posiciones que deberíamos razonar y fundar.

Nadie sabe la relación real que existe entre la literatura y la vida. Nadie sabe qué cosas de las que hemos leído intentamos asumir y vivir, porque nos hayan seducido, encantado, persuadido o afectado. Aquí la imitación de unos hombres ficticios por otros reales se produce continuamente. Es imposible saber hasta qué punto nos vemos a veces introducidos en diálogos que recuerdan nuestras lecturas. Sin que reparemos en ello, hablamos como un personaje de literatura o encaramos la vida como él. A fin y al cabo, como he dicho, la literatura es el juego sobre las almas y nosotros tenemos una que también juega. Pero esto finalmente es algo irrelevante. Lo decisivo es que no existe literatura sin comentario. Nadie lee una novela sin que haya comentado con alguien lo leído. Las conversaciones sobre la literatura, desde las que realizan los compañeros que se ven en el metro camino del trabajo, hasta las que mantienen los críticos entre sí a la hora de identificar el sentido de los personajes de una obra, son la consecuencia inevitable de la literatura y prolongan el juego de los personajes del artista en juegos y más juegos, que nunca agotan sus posibilidades.

Pero hay aquí un punto importante. No existe mundo ético sin literatura reconocible. Ahora bien, la diferencia entre el juego de las almas de la literatura y el juego de la vida real es que el artista ha de presentarnos personalidades todo lo complejas que se quiera pero, por principio, capaces de hacerse visibles en algún momento como ellas quieren serlo. Incluso cuando algún personaje rechaza presentarse de una cierta manera, o quiere ocultar su verdadero sentir, tiene que darnos indicaciones del sentido de

su ocultamiento y, entonces, nos ofrece la razón por la que desea ser visible así. Es contrario a la literatura que un escritor nos presente a un personaje de manera por completo contraria a su intención profunda: esa regla del juego queda excluida. Puede engañarnos al comunicarnos cómo lo ven los demás personajes. Puede ser tan rebuscado como quiera a la hora de darlo a conocer, pero tiene que darnos claves para penetrar en su alma. Ésa es la gran diferencia entre la literatura y la vida social: aquí podemos silenciar a un ser humano, presentarlo como lo contrario de lo que es, impedir que sea conocido en su verdad. Eso en la literatura está prohibido. Todo personaje ha de tener su verdad profunda. De otra manera, se haría una injusticia suprema al personaje. Pero nadie escribe literatura para eso. Eso puede suceder en la vida cotidiana, desde luego, donde hay una lucha perenne para hacer que los demás vean a la gente como nosotros queremos que los vean, y no como ellos quieren ser vistos. Pero el escritor no puede cometer esa injusticia. Justamente por eso existe la literatura: paradójicamente, en su arte, ella nos habla de un mundo donde es imposible la injusticia radical de manipular la manera de presentar y dar a conocer a los otros.

Nunca acabamos de conocer a fondo a un personaje literario, desde luego, pero esto es de un valor ético formidable. Nunca podemos despreciarlo del todo. En caso de que así sea, tenemos la cautela de preguntarnos si el prejuicio, la opinión o el juicio que tenemos de un personaje no serán una burda manipulación del escritor. La interpretación de un personaje de novela, siempre inacabada, nos acostumbra a no sentirnos satisfechos con la interpretación que le damos a la vida de uno de nuestros interlocutores reales. Así que está bien preguntarnos si no estaremos actuando como falsos literatos, manipulando la forma de hacer visible a la gente de una manera tosca y ruin. Aquí, de manera curiosa, sólo podemos tener una percepción de la realidad si tenemos una percepción para la ficción. La literatura nos ofrece un criterio apropiado en nuestros juicios sobre los demás, al permitirnos interpretaciones profundas de los demás. Puesto que controlar el juicio sobre otra persona es una de las formas de controlar el deseo y limitar el poder sobre el otro, mantener abierta la interpretación sobre ella ofrece una forma de posponer un placer perverso de dominación y manipulación de los demás. La literatura nos enseña a eso.

La condición para que así sea es una: la literatura juega con almas que se parecen a las nuestras, pero que no son las nuestras. Produce una especie de limbo donde hay seres humanos mejores y peores que nosotros, con problemas más nítidos que los nuestros,

con sentimientos más definidos que los nuestros, con palabras mejor pensadas que las nuestras, que reclaman ser tenidos en cuenta por su apariencia dentro de un mundo definido y dotado de coherencia. Lo único que no sufren esos seres imaginarios es formar parte de nuestra vida cotidiana, ser tan difusos como nosotros, tan poco serios. Si hablan como nosotros, habitan nuestro mundo, tienen nuestros problemas, manifiestan nuestros sentimientos y reacciones, si son en todo igual que nosotros, no podemos con ellos sino aprender a reírnos de nosotros mismos. Duplicar el mundo en el que habitamos con personajes semejantes a nosotros sólo puede permitírselo la comedia. Sin duda, toda historia tiene un punto cómico desde cierta perspectiva. Pero la literatura no resiste la reducción a un solo tono. Tan pronto como queramos identificar otros tonos narrativos, no tan pendientes de la ironía —como la alegría, la dicha, el pudor, la cautela, la entrega, la pasión, la culpa, la pena, el arrepentimiento, la traición, la fidelidad, la lealtad— entonces deberemos estilizar lo que sucede en la vida cotidiana, seleccionar los aspectos centrales y elaborar esta misma vida con una pauta que no es sólo estética —desde luego es estética porque es ante todo apariencia—, sino también ética porque obedece a la lógica de un personaje, a la elaboración de su personalidad y de su mundo social. Entonces, la literatura mejora la vida con la nitidez de sus personajes, de sus sentimientos morales o inmorales, con la visibilidad de sus dimensiones humanas. Mejora la apreciación de la calidad moral de los seres humanos.

En otros tiempos, agudos escritores analizaron en sus personajes las formas más ideales de vida de sus contemporáneos y registraron toda la gama de sentimientos y actitudes que un ser humano puede sentir ante otros seres humanos en todas las situaciones de la vida. Al hacerlo de una manera tan meticulosa, perfecta y sutil, crearon tipos humanos en los que los contemporáneos se veían reflejados totalmente o en parte. Sin duda, estas novelas registraron el canon moral de la sociedad en su conjunto y, gracias a ello, se enseñó la forma de vida y la ética de esa sociedad sin necesidad de grandes elaboraciones teóricas. La literatura encarnó la educación ética y, al ser leída por todo el mundo, ajustó el sentido común de la sociedad entera. Fueron las novelas las que dieron el criterio de lo apropiado y lo inapropiado, ofreciendo los tipos humanos emblemáticos. Eso hicieron Austen, Galdós, Dostoievski, Tolstoi, Dickens y Thomas Mann, la gran novela europea. La visibilidad de sus héroes era así una aspiración compartida por la sociedad que se veía en cierto modo dibujada en su ideal.

Esto no es posible en la actualidad, donde la literatura tiende más a crear tipos humanos individuales, dignos de ser contados debido a su experiencia concreta, que a su capacidad de encarnar tipos ideales. Pero en todo caso, desde cierto punto de vista, ésta es una diferencia menor. Sean cuales sean las pretensiones del novelista, la lectura e interpretación de su obra pueden iluminar el mundo del lector con destellos de la vida de cualquiera de los personajes del pasado. Ahí está la literatura en todas sus obras, como el único símbolo verdadero de la unidad de la especie humana, con todas sus historias semejantes y diferentes a las propias historias de todos los hombres de la tierra, verdadero lugar del más allá que siempre es el más acá, espacio donde continuamente se reencarnan vidas y seres humanos. Ahí están nuestras almas hermanas, las que pueden decirnos un poco cómo somos nosotros, las que pueden iluminarnos acerca de la forma de sentir y de vivir que juzgamos nuestra. Esa comunidad nos reúne a todos y nos ilumina ofreciéndonos la experiencia de la palabra, la que nos enseña también lo que se puede y no se puede decir.

Ese limbo o lugar donde están todas estas historias es la biblioteca. Cuando entramos en una de ellas, vemos a nuestros paisanos que acuden allí movidos por un deseo semejante al nuestro: el de conocerse en la aventura de otros seres humanos, leyendo las historias de otras almas. Allí hay algo más que una imagen: cada uno de ellos confiesa que tiene necesidad de hablar, de mantener un diálogo con otros. Cada uno tiene la certeza de que por alguna otra vida será iluminada la suya. Para entrar en una biblioteca no se pide nada, sino ejercer la palabra, el rasgo más humano. Por eso, la biblioteca es el símbolo de la comunidad humana abierta. Nada en ella es autoritario. Ella no tiene por sí misma imagen que se nos imponga y nos obligue a ser pasivos. Más bien allí caben todas las imágenes porque cada uno de los que cruza su sala es un buscador y lo hace a su manera. Cada uno de ellos, haga lo que haga, es un símbolo del ser humano al que le falta algo que puede ser satisfecho por la palabra de otro ser humano. En este sentido, ahí somos todos iguales. Además, allí se nos reclama que usemos nuestra libertad. El camino hasta el libro que deseamos leer es nuestro y sólo nuestro. Podemos ser exhortados a leer un libro, pero nadie nos puede imponer su lectura. Para leer se requiere algo más que abrir los ojos. Se necesita movilizar toda nuestra energía. Curiosamente, ese esfuerzo se concentra en abrir nuestra personalidad a un mundo nuevo.

Por eso la biblioteca es un símbolo muy potente de la ciudad democrática. Como la sociedad civil que hemos defendido, la biblioteca siempre tiene sus puertas abiertas. Por su propia función

es una institución integradora. Allí caben todos porque, en el límite, la biblioteca aspira a contener todos los libros, en todos los idiomas. Espacio de paz y de búsqueda, de igualdad y de libertad, de conversación y de encuentro, la biblioteca simboliza en su comunidad la propia sociedad abierta y plural. Es un espacio público que hace visible el espacio público general. En ella la sociedad se mira verdaderamente en el espejo de su civismo.

6. La filmoteca

Pero, sin duda alguna, el lugar donde nuestro mundo de imágenes se enriquece hasta convertirse en un mundo de historias, no es otro que el cine. Desde luego, el cine no tiene nada que ver con el teatro en su desarrollo histórico. El cine tiene que ver con las formas de la cultura de la imagen, con el cómic, con la fotografía, con la pintura. Sin embargo, lo imperecedero del cine es que, por principio, pase lo que pase, suceda lo que suceda, siempre sitúa la imagen en el contexto de una historia y de una narración. Por eso, el cine es una variación de la literatura, sin duda, pero una que se ha logrado mediante la transformación interna de la propia cultura de la imagen. Por eso, el cine es el arte representativo de nuestro tiempo. Habla nuestro lenguaje de imágenes, pero habla. Y lo hace sin fronteras, con una versatilidad sin límites.

Como es natural, entre la imagen y la historia, siempre está la fantasía, la libertad para jugar con imágenes organizando su sentido. La diferencia entre el cine y la literatura reside en el diferente trabajo de la fantasía. Las palabras de la literatura trabajan con una fantasía en esbozo, que reclama el trabajo de lectura, la interpretación, la recepción personal para darles color y vida a las palabras. Curiosamente, cada palabra encierra varias órdenes posibles a la fantasía y el narrador tiene que decidirlas, seleccionarlas y traducirlas a imágenes. Las palabras así las sentimos como órdenes o sugerencias, indicaciones. Por eso deben ser interpretadas. El director de cine es un intérprete autorizado de estas órdenes y nos ofrece una versión de las mismas en imágenes. La diferencia entre el director de cine y el lector es que él tiene a su disposición un proceso técnico muy complejo para elaborar esa interpretación, mientras que nosotros tenemos nuestra propia imaginación, nuestras conversaciones, nuestra atención, un proceso no mediado técnicamente, sino vitalmente.

Sin embargo, esto no significa que el director de cine nos obligue a ser pasivos y el novelista activos. De hecho, somos igualmente activos viendo cine o leyendo una novela. En un caso y en otro la

palabra es un punto de partida. El director de cine nos la da de manera elaborada imagen a imagen y el escritor nos la esboza. Pero en ambos casos la clave está en la identificación del sentido de la serie de imágenes y para eso tenemos que ser igualmente activos. Justo porque el director nos ofrece una historia elaborada, más posibilidades encierra de ser interpretada. Así que en último extremo, la clave de todo reside en que la imagen se aproxima al mínimo de la interpretación, mientras que la historia se aproxima al punto máximo. Pero el director no nos da imágenes aisladas, sino una serie, una historia, un relato. Para ver una película se requiere tanto sentido narrativo como para leer una novela. Por eso, mientras el cine cuente historias, la cultura de la imagen no se separará de la dimensión ética de nuestras vidas.

Como podemos suponer, el tipo de cine que nos gusta está en relación directa con los elementos de la personalidad que hemos logrado construir. Es fascinante comprobar que en la India el cine se basa en miles y miles de películas de amor y que en el centro de África, en el Chad, las películas preferidas en el mugriento cine de la capital son las de artes marciales japonesas. Es conocido el gusto por el cine de folletines en toda América latina y en cierto modo en España. Pero, sea como sea, lo propio de todo este arte es que expresa los anhelos, los sentimientos, las carencias, los sueños, lo deseable y lo indeseable de la vida para millones de seres humanos que, como siempre, no pueden construir sus vidas sin referirlas a otras que ven como ideales. Una sociedad poco civilizada preferirá en el fondo las historias escabrosas y llenas de gritos y bajos sentimientos que muestran los programas de *Reality-Show* de la televisión. Quizás éstos nos parezcan un grado de progreso. Pero también pueden ser un índice de brutalidad narcisista: con ellos comprobamos que nuestra vida no es tan infame como la de aquellos que muestran sus vergüenzas en la televisión.

La televisión amenaza el verdadero sentido del cine, pues lo acerca a las formas más bien sencillas de la vida cotidiana. Pero sólo en parte. Como todo verdadero arte, el cine es un asunto público, crea nuestro sentido común, ofrece los tipos humanos dominantes, genera los propios mitos y mantiene el sentido de la conversación de los ciudadanos de la cultura occidental. En él se reconocen los amigos, como personas que comparten valores y sentido de las cosas, tanto o más que en la literatura. Es más: el pulso y vitalidad de un país se reflejan en el cine mejor que en ningún otro arte. Que los directores de cine no reivindiquen una posición de grandes artistas, sino de profesionales, muestra que poseen ese sentido común que es preciso tener para conectar con el presente. Pro-

fesionales puros, que se juegan mucho dinero, y que efectivamente se arriesgan a dar en el blanco del corazón de millones de seres humanos, los hombres del cine son los creadores de la percepción que una sociedad tiene de su presente, de su pasado y de su futuro.

Esta versatilidad del cine es característica también de la literatura y en ella se muestra la hermandad de ambas artes. La seriedad de una cultura depende de ello. En efecto, todo lo que hemos dicho del museo patrimonial se puede afirmar del cine histórico. En las escenas de *Barry Lyndon* hay más cuadros rococó que en todos los museos del mundo. En esta película tenemos un museo sobre el mueble del XVIII, sobre las costumbres de los caballeros, sus trajes, sus vidas, y hay escenas que pueden sustituir a Lessing y sus comentarios sobre las guerras brutales de Federico II de Prusia. Si un extraterrestre bajara entre nosotros y no supiera nada del siglo XVIII podría llevarse a su planeta con esa película un fresco de la vida que le informaría más que muchos libros. Lo mismo pasaría si se perdieran todos los manuales sobre el jansenismo y nos quedara la película *Todas las mañanas del mundo*. Allí no sólo vemos el sentido de una forma de comprender la pintura, la formación de un tipo de personalidad, de un arte y de una música, sino el espíritu que dominó una religión que iluminó un mundo sombrío. Si alguien quisiera, con algunos de esos personajes como modelos, podría vivir como un jansenista. Si queremos conocer el mundo de Enrique VIII podemos ir a *Un hombre para la eternidad* y siempre podremos entender el drama de *Beckett* —central para entender la evolución del Estado y de la Iglesia en la Edad Media— en la actuación de Peter O'Toole y Richard Burton en el film del mismo título.

He puesto estos ejemplos de películas históricas inglesas —con alguna excepción francesa— porque nadie como Inglaterra ha pensado sobre las condiciones que debe tener una película para reflejar bien su pasado histórico. Como es natural, Inglaterra se ha dado cuenta de que esta operación refleja la seriedad con que un país desea seguir siendo una referencia mundial en el campo de la cultura. Basta con mirar las reconstrucciones de muebles, de vestuario, de instituciones, de ambientes, de puntos de vista, la humanización de los personajes, la elaboración de sus tragedias personales, para darnos cuenta de que no se está haciendo una mera biografía, ni se está mostrando una forma autoritaria de referirnos al pasado, ni se está imponiendo una lectura nacionalista: se está ofreciendo el drama de una época histórica con categorías meramente humanas porque los directores saben que están hablando a un mundo global. Nada semejante ha construido el cine español, que sólo ha hecho pocas películas dignas del cine patrimonial en este

sentido (*1492* o *Tierra y Libertad)*, curiosamente protagonizadas y dirigidas por británicos. Lo demás está lastrado de casticismo y de costumbrismo, así como de nacionalismo y hagiografía, que impiden presentar tipos humanos de significación universal.

Pero el cine no sólo es la puerta más directa de entrada a la historia y la fórmula más precisa para universalizar sus temas y asuntos, abandonando una conciencia nacionalista, estéril en el mundo que nos viene encima. También está en condiciones de hacernos familiar un futuro que no existe, que quizás no exista, pero que nos permite en cierto modo comprender mejor el presente y aceptarlo. Con todos los defectos, podemos contemplar *Minority Report* para ver lo aceptable y lo inaceptable de las opciones de futuro que tenemos ante nosotros, lo que puede cambiar y lo que se tiene que mantener, aquello de lo que no podemos despedirnos todavía. En este esfuerzo, el cine nos presenta elementos de lo irrenunciable, pero también nos ayuda para integrar un futuro, que será diferente y que tendrá muchos elementos que no nos son familiares, dentro de otros elementos que serán más permanentes. En estos elementos más permanentes nosotros ponemos todavía los rasgos constantes de los seres humanos. Estas películas trasladan a un futuro posible los esquemas sentimentales y los deseos que vienen rodando desde antiguo, asaltando al hombre, tocando su fibra más sensible. Spielberg es genial en esta tarea, como sucede en *Inteligencia Artificial*, donde recrea el mito de Pinocho en el mundo de un futuro donde los muñecos ya no serán de madera, sino robots perfectos. Por debajo de estos cambios espectaculares de la técnica, sin embargo, las personas siguen siendo las mismas en su esencia, en sus sentimientos, en sus necesidades de afecto.

Pero el ámbito temporal del cine no es, fundamentalmente, ni el mero pasado ni el mero futuro, sino la capacidad de hablar al presente desde el propio presente. Con el paso del tiempo, desde luego, este hablar del presente se convertirá en el mejor testimonio sociológico para conocer una época. Pero mientras pasa ese tiempo, en el cine nos vemos reflejados con fidelidad y precisión. Esta dimensión del cine, la propiamente cómica, nos coloca ante personajes en todo semejantes a nosotros, que comprendemos demasiado bien, cuyo destino nos resulta familiar y esperado, y cuyos motivos de actuación nos son transparentes. Viendo sus problemas conocemos nuestros problemas y riéndonos de ellos —no hay manera de hablar del presente sin dejar escapar una mirada irónica— aprendemos a relativizar los nuestros. En este sentido, el cine es liberador y catártico. De su calidad depende que cumpla a la perfección en nuestra época la función más precisa del arte: crear

un mundo parecido al nuestro, con seres reales e irreales a la vez, que se mueven por los intereses que suponemos habituales y que a pesar de todo guardan un fondo de nobleza y de humanidad. La comedia, género del presente, nos habla de seres humanos con la necesaria tolerancia, nos predispone a interpretar la maldad como debilidad, nos sugiere la imposibilidad de la vida cotidiana sin el perdón, nos explica que la heroicidad hay que abordarla con el gesto sencillo de lo más obvio y nos anima a verla justo en esa apuesta por una vida apegada a pocos principios irrenunciables y respetados. Esto es lo que en la América hundida por la depresión y la frustración de 1929 hizo el cine de Franz Capra. Pero, sobre todo, la comedia siempre nos persuade de encarnar el papel del otro para juzgarlo desde dentro. Sin duda, hay comedias sobre la vida cotidiana actual que se presentan bajo la forma de la tragedia y de la desolación. Todo el mundo estaría dispuesto a llamar *To be or no to be* de Lubitsch una comedia, a pesar de que juega con el hecho más terrible del siglo XX, el régimen nacionalsocialista. Sin embargo, es la comedia perfecta, pues nos propone lo más básico de nuestra naturaleza: la versatilidad, la posibilidad de adoptar siempre el papel del «otro», con la ausencia de dogmatismo que produciría ese descubrimiento común de lo humano en todos. Pero una película como *Vértigo*, del realizador británico-americano Alfred Hitchcock, es también una comedia en la medida en que nos alerta sobre el peligro de exagerar la capacidad de manipular al «otro». La anticomedia no es por eso menos comedia. Nos muestra el presente desde sus enfermedades y nos avisa de la catástrofe que significa no tomar distancias respecto de él. En todo caso, como obra de arte, el cine es sin duda la potencia más persuasiva que ha creado el ser humano y también la que más puede trabajar para su propio conocimiento en cada presente.

CAPÍTULO 9

VIEJAS Y NUEVAS IGLESIAS

1. Algo más que fiestas y estética

Aunque ahora sea algo difícil de aceptar, el templo siempre fue necesario en la ciudad. En la sociedad antigua, desde luego, era imposible concebir la fundación de una ciudad sin el auxilio, la decisión o la recomendación de un dios, que tenía que ser homenajeado en su templo mientras estuviese en pie la ciudad que él protegía. Tan pronto como los israelitas se asentaron, tras la travesía del desierto, construyeron un templo. Templos fueron las ciudades de los incas y de los mayas, en América, y templos ordenan las ciudades del Tíbet y de la India. El fenómeno de la ciudad es tan extenso como el de ese lugar donde se reconoce la existencia de una divinidad. Allí donde hay un grupo humano, casi siempre hemos de descubrir un lugar sagrado, donde los hombres se reúnen entre sí para, de una manera común, confesar su creencia en lo divino. Hoy podemos pensar con ironía que esos lugares, en nuestras ciudades, ya no existen. Pero, en realidad, no es así, como veremos. Desde luego, en la sociedad occidental cualquier ciudad tiene su iglesia y, en muchas ocasiones, descubrimos que es uno de los edificios más relevantes. Tanto, que ha permitido que el antiguo lugar de religión se haya convertido sustancialmente en un lugar estético, que sólo a veces o en determinadas horas es *también* utilizado para su genuina función religiosa. Así, es muy normal que miles y miles de personas atraviesen nuestras catedrales dispuestas a admirar el arte y la capacidad de los viejos artesanos, con indiferencia hacia la dimensión religiosa del monumento, aunque quizá en ese mismo momento se esté celebrando misa. Muy pocos de los que aprecian cualquiera de esas obras de arte, como ya dijo Hegel, doblan la rodilla con veneración, como si allí se elevara una imagen de Dios. Ésta es la diferencia más precisa entre la iglesia y la sinagoga o la mezquita: ningún infiel, nadie que no vaya a reco-

nocer a su Dios, puede entrar en ellas. En sus salas, el visitante pagano no tiene nada que contemplar. Creo que esto testimonia el diferente nervio de estas religiones, su diferente fuerza vital y su distinta realidad sociológica.

¿Quiere esto decir que nuestra sociedad ha reducido la religión, como tantas otras cosas, a mera estética? Por mucho que la estética invada otros campos de la vida social, nunca acaba destruyéndolos por completo. Eso es lo que vimos en la ciencia, en la economía, en la política o en el amor. Pero esas invasiones son las huellas precisas de que las sociedades cambian. Que la estética no haya invadido las sinagogas o las mezquitas es un índice de que allí la religión sigue viva. Si ha invadido nuestras iglesias, es porque éstas no han opuesto resistencia. Ya no hay un sentimiento tan religioso como para exigir la pureza y dejar fuera de la iglesias el sentimiento estético. Pero, a su vez, esa invasión de la iglesias por la estética obliga a cambiar las viejas formas de entender las cosas religiosas, de tal manera que las necesidades de religión puedan ser atendidas de otra forma. Esto significa que, aunque la estética —con sus peores derivados, como el turismo de masas— haya invadido las iglesias, no ha matado la raíz del sentimiento religioso. Sencillamente, este ha debido encontrar otros ámbitos y formas de expresión. El cambio, sin embargo, no siempre es bueno. Y así, el vacío dejado por la Iglesia en la sociedad occidental como forma de atender las necesidades religiosas de la gente, poco a poco es llenado por un conglomerado disperso de creencias e instituciones, desde la magia a formas renovadas de sectas, pasando por todo tipo de agrupaciones más o menos pintorescas organizadas sobre creencias fantásticas. En este sentido, uno puede llegar a echar de menos la seriedad y grandeza de las viejas religiones, los profundos tiempos del cristianismo en sus principales versiones.

Este estado de cosas es todavía más peculiar en los países católicos que en los protestantes. La razón es fácil de explicar. En los países católicos la religión cumplía una amplia cantidad de funciones y tareas sociales. Su crisis ha producido una peculiar dispersión de las creencias y del mundo espiritual. Esto está relacionado con el apreciable caos de valores de algunas de esas sociedades tradicionalmente católicas, como la italiana o la española. A fin de cuentas, la Iglesia católica funcionó como un polo de orden muy central y, cuando ha dejado de ejercer su influencia, todos los elementos que ordenaba han estallado. Así, la Iglesia cumplía la tarea de ofrecer un universo de creencias firmes y sólidas, sencillas y seguras, capaces de ordenar la vida mental, con una concepción del mundo simplificada pero efectiva. Ofrecía también la seguridad de

la protección divina, con su legión de santos patronos y de intercesores. En caso de fallar esta protección, ofrecía un sentido para entender el dolor y el sacrificio. Desde luego, ofrecía las señales de reconocimiento social, mediante un sistema de celebraciones sacramentales que hacían a la gente miembro de la comunidad de los hijos de Dios. Por otra parte, la Iglesia ofrecía las pautas básicas de valor y de conducta para conducirnos en la vida y, con su decálogo, había logrado extender un sentimiento de humanidad entre la gente, una inclinación a la benevolencia, sometida a muchos incumplimientos, desde luego, pero también a la presión de cumplirla. Además, la religión atendía uno de los anhelos más profundos del ser humano: estar protegido por un Padre omnipotente, que, aunque fuera un juez escrupuloso de nuestra conducta, era misericordioso y perdonaba con facilidad. Finalmente, la Iglesia había sabido convencer al ser humano, debido a la propia constancia histórica y a la autoridad de Roma, de lo más decisivo: que el deseo más improbable, gozar eternamente del amor de las personas queridas, estaba garantizado para el creyente que lograra el paraíso.

Si la institución que cumplía todas estas funciones entra en crisis, demasiadas cosas quedan sin atender. Y entonces se produce esa dispersión mental de la sociedad, de la que hablaba antes. Habituados a una vida segura, los que salgan de la Iglesia fácilmente buscarán otro dogma sólido e infalible, aunque sea estúpido, frívolo o peligroso. El dogma de la Trinidad —que en Dios coexisten tres personas en una única naturaleza divina— puede ser inexplicable, pero tiene sentido porque justifica la historia de la humanidad. Nos dice de dónde venimos, adónde vamos y por qué podemos hacer el camino. Las personas de Dios tienen que ver con ese mismo camino, con su origen, su final y su historia. Todo esto no parece peligroso, desde luego. Pero una personalidad habituada a creer a pies juntillas en ciertas cosas, cuando las deja atrás, se siente poderosamente inclinada a creer en otras parecidas. Lo peligroso es que entonces puede generar una personalidad dogmática. Llamo personalidad dogmática a la que dice: esta creencia es lo único importante para mí y estoy dispuesto a llegar al final para defenderla contra los que no lo compartan o la pongan en duda. Esta personalidad dogmática finalmente no podrá vivir sin un dogma, sea el que sea. Sustitutos no le van a faltar: hay fanáticos de la ciencia, del mercado, personas que reducen su mundo mental a una creencia o un valor y que están en condiciones de matar por la nación, la raza, la civilización occidental o cosas así. Este tipo de personalidad dogmática no comprende la pluralidad de deseos y bienes de la vida y lo problemático que es ponerlos de acuerdo.

De la misma manera, si la Iglesia era la portadora del conjunto de valores y deberes para orientar la vida social en su conjunto, su crisis puede dejar sin pautas de conducta a mucha gente. Entonces no se sabe qué creer, ni qué considerar valioso, ni por qué luchar y sacrificarse. Si además la gente se ha acostumbrado a obedecer de manera automática la voz autorizada del sacerdote, será difícil que genere hábitos propios de autonomía y normas constantes a las que atenerse y con las que conducir su vida. Pero, en todo caso, esa religión no desaparecerá por entero. Como es lógico, lo que no soporta una comunidad es vivir sin ciertas reglas para reconocer a sus miembros. Mientras no existan otras, no se abandonarán las antiguas. Así, la Iglesia católica es todavía la vértebra de las celebraciones sociales y la gente sigue bautizándose, haciendo la primera comunión, casándose y enterrándose en las iglesias. Quizá no sepan en profundidad lo que significa comulgar o bautizarse. Pero no conciben otra manera de reunirse en determinados momentos especiales de la vida y se sienten felices de hacerlo. Desde cierto punto de vista, esto también forma parte de la religión, pues estas ceremonias unen a la gente, se vinculan a momentos de alegría, tejen el recuerdo de la comunidad familiar y ofrecen la evidencia de que no estamos solos y de que nuestro entorno nos ofrece los mejores sentimientos. Sin ninguna duda, millones de seres humanos mantienen una actitud benevolente hacia los demás gracias a los sentimientos religosos que van implícitos en estas prácticas, aunque desde cierto punto de vista profundo la relación con Dios esté más bien ausente. Pero religión significa unión entre la gente y no sólo unión con Dios. Esta parte social de la religión es inevitable y de ella podemos decir que ni promueve ni impide otra forma más profunda de entender la religión. Quizá ese sentimiento comunitario, que ahí se manifiesta, sea el poso genuino que ha dejado el catolicismo entre nosotros.

No podemos decir que este sentido festivo o social del catolicismo popular sea estético. Encierra sentimientos humanos poderosos y genera vínculos positivos entre la gente. A veces, sin embargo, puede parecer que el complemento perfecto de este catolicismo social es el catolicismo estético. El primero se vive en grupo. El segundo, el estético, cuando es de calidad, como se logra escuchando una misa de Mozart o unos oficios gregorianos, es más bien una vivencia solitaria, más profunda, que eleva el ánimo en un goce reconocible, que puede mantenernos fuera del mundo, como en una especie de éxtasis, en el que podemos sentir que volamos en alas de ángeles. Sin embargo, ninguna de estas dos maneras de entender la religión agotan el fenómeno, ni mucho menos. Al contario: tien-

den a hacer de la religión una forma reconocida de la vida social o de Dios un éxtasis placentero que se derrama sobre nosotros en el lugar adecuado oyendo la música adecuada.

2. Lo específico de la religión

Esto no es del todo satisfactorio para alguien que tenga un sentido religioso profundo. Al contemplar nuestras sociedades, centradas en estas dos formas de religión estética y festiva, pensaría que carecen de ese sentido religioso que se puede apreciar más en las sociedades no católicas. Pues allí, aunque la religión esté mucho menos presente en la vida social, está más presente en la vida íntima de los hombres. Por decirlo de otra manera: en esos países, de corte protestante, la esfera de la religión se ha refinado y ha identificado lo imprescindible, lo necesario, lo irrenunciable de la religión. Esto da a las sociedades reformadas ese aspecto especial de ser sociedades muy secularizadas en lo externo, por una parte, y de albergar seres humanos con una intensa vida religiosa íntima.

El motivo de esto me parece el siguiente: en estos países, a lo largo de los siglos, la religión fue dejando poco a poco en libertad los diversos aspectos de la vida social. Primero dejó libre a la ciencia, luego a la economía, luego a la moral, luego a la política, luego al arte. Así, ella se fue quedando con lo que no era nada de todo esto. Como es natural, la religión en estas sociedades no pretendía resolver los problemas de la política, como nos pasó a los países católicos con frecuencia. Tampoco quiso la religión resolver los problemas de la ciencia con encíclicas, como sigue pasando todavía, o pretendiendo decir a Galileo lo que era verdadero o falso. Esa religión, conforme iba evolucionando, ni siquiera pretendía sustituir la conciencia personal ni la moral con mandamientos acerca de lo que debíamos hacer o no. Pero, a pesar de todo ello, la religión siguió funcionando en esos países y muchas veces con una intensidad y una fuerza que nos sorprende. Por eso, a esta tradición debemos acudir para identificar el fondo más verdadero de la religión, lo propio de ella, lo que ninguna otra esfera de la vida social puede resolver. Pues si perdemos este punto religioso, perdemos una dimensión de la humanidad. En efecto, la religión tiene que ver con hechos básicos de la desnuda condición humana.

Desde lo que he dicho, se verá por qué no estoy de acuerdo con planteamientos que dan por supuesta ya la realidad del hecho religioso. Como en cualquier otro ámbito de la vida social, la religión puede ser cualquier cosa y cualquier aspecto humano se puede con-

vertir en hecho religioso. La historia encontraría ejemplos de lo que digo. Pero lo más interesante no es registrar los hechos religiosos que han existido a lo largo de la historia. Ésta no puede ser nuestra actitud. No cualquier religión o expresión religiosa resulta aceptable ni coherente con las premisas que hemos expuesto a lo largo de este libro. Alguien que recuerde esas premisas, debe pensar en las religiones con espíritu crítico. Después de lo que hemos dicho sobre los aspectos económicos, no aceptaría una religión que condena a la mujer a estar en casa aislada de su sociedad; después de lo que hemos dicho sobre eros, no aceptaría una religión que reclamase la castración del clítoris o me condenara a no ejercer la sexualidad por tener inclinaciones homosexuales; después de lo que hemos dicho de la ciencia, no aceptaría una religión que me impusiera que Dios hizo el mundo en siete días; después de lo que hemos dicho de la política, no aceptaría una religión que me impusiera como representante político al sacerdote, sea este imán, obispo, rabino o lo que sea. Nuestra vida nos obliga a una mínima coherencia. La dimensión religiosa del ser humano existe y, para ser coherentes con ella, debemos identificarla de forma separada y libre respecto a las demás esferas. No podemos asumir, por ello, tampoco, que la base de la experiencia religiosa sea escuchar las misas de Mozart o el *Réquiem* de Fauré. Esto es más bien arte, no religión. Por tanto, identificar un lugar para la religión es, al mismo tiempo, negar que la religión pueda tener todos los lugares o el supremo. Irreductible con otros, tampoco ella puede reducir a los demás.

Sin duda, no podemos confundirnos. Identificar esa dimensión religiosa no es inventarla. Es conocerla. Para ello nada más útil que preguntarnos qué es lo que no puede cumplir ninguna otra de las esferas de acción que hemos descrito. Y lo que no puede hacer ninguna esfera de acción es mirar con distancia sobre sí misma: el hombre económico debe trabajar bien, el científico buscar la verdad, el amante amar, el ciudadano criticar y debatir, el artista crear y el espectador gustar la obra de arte. Pero sólo la religión mira la vida humana como si nada de todo ello fuera absolutamente relevante y encara la vida desnuda. Ella entra en juego cuando todos los demás valores están entre paréntesis. En el momento religioso es como si todos esos bienes, angustias, dolores, éxitos, placeres no contaran de repente. La religión mira al hombre desnudo. En cierto modo, la moral también lo hace: pero la moral es una preparación para entrar en relación con el otro. La moral nos inclina a respetarlo, atenderlo, entenderlo, y generar con él una acción social que puede tener dimensiones económicas, eróticas, científicas, estéticas, políticas. Pero la religión es una preparación

para entrar en relación con nosotros mismos. No sólo nos obliga a mirar desnudo al otro, sino a nosotros mismos. Soy hombre religioso en cuanto que no soy hombre profesional, ni ciudadano de un Estado, ni amante de mi amante, ni lector de Franz Kafka, ni espectador de *Minority Report*. Y al mirarme desnudo a mí mismo, me permite mirar así a todos los demás seres humanos. E incluso a todos los demás seres, animados e inanimados, animales, plantas y cosas.

¿Qué es lo que veo cuando me miro desnudo, sin atributos, sin características, sin estatuto social? ¿Es esto un juego? ¿O tiene algo de real? Sin duda alguna, si aquello que viese cuando me desnudo de todas esas cosas no fuese real, la religión sería una estupidez. Por suerte o por desgracia, lo que vemos entonces es bien real, demasiado real. Puede que esté un poco lejano, distante, sepultado por todos los ajetreos diarios, pero no es menos real. Desnudos nos vemos nacer y morir. Cuando miramos así todas las demás cosas, las vemos mortales. Están allí, pero podrían no estar. Antes no estaban y luego no estarán. Todas. Nos sorprendemos de su existencia, pero cuando las miramos con la mirada religiosa, ya nos estamos despidiendo de ellas. Sin esas dos imágenes de la vida, el nacer y el morir, no habría religión. Porque sin ellas, habría desigualdad entre los hombres, una desigualdad eterna, intolerable, definitiva. Por ellas y con ellas, con el nacer y el morir, hay una radical igualdad entre todos los seres humanos y, más aún, entre todos los seres. De hecho, la fuente más básica de la religión siempre ha sido esta tensión entre la igualdad de nuestro nacimiento y muerte y la desigualdad de nuestras vidas.

La religión ha conocido este hecho como el propio y ha tenido que darle alguna interpretación. ¿Cómo es posible que seres humanos que nacen iguales, desvalidos, desprotegidos, incapaces de sobrevivir, puedan tener destinos tan diferentes, suertes tan dispares, distribución de bienes tan mal repartidos, fortunas tan diversas? Los recién nacidos son sustituibles. Un pequeño cambio, sin embargo, y lo que era igual se transformará poco a poco en completamente diferente. Pero, siempre, al final surge la otra pregunta. ¿De qué sirve esta desigualdad de los destinos humanos si finalmente todos de nuevo quedamos igualados cuando estamos muertos? ¿Qué significan realmente estos bienes y estas diferencias? ¿Acaso no es un esfuerzo estéril, éste de la lucha por la desigualdad, el poder, los privilegios?

Éstas no son preguntas teóricas. Aunque las hace la inteligencia, surgen en nosotros desde sentimientos muy profundos. El caso es que la religión ha dado las más variada respuesta a estas preguntas. Lo importante, sin embargo, es recordar que todo lo que

han dicho todas las religiones del mundo tiene sentido desde estas preguntas. Por eso, frente a lo que ha pensado un filósofo tan agudo como Nietzsche, la religión siempre ha ofrecido respuestas que justificaban a los beneficiados por la desigualdad humana. La cuestión importante es que un ser humano no se queda satisfecho con tener un destino mejor que otro ser humano, una vida más cómoda, plena y feliz en bienes materiales y espirituales. Él quiere explicar por qué es así, justificarlo y asegurarlo, porque en el fondo sabe que lo natural sería mantener la igualdad del nacer y el morir. En el fondo, no quiere aceptar su diferencia de bienes y de estatuto como una mera y caprichosa fortuna. Eso le dejaría a merced de las reclamaciones de igualdad de los demás. Quiere que los demás acepten que hay algún tipo de justicia en el hecho de que él disfrute de más bienes, felicidad, fortuna, suerte o dicha que los otros.

Para legitimar esa diferencia, las religiones han forjado explicaciones variadas. Así, unas dijeron que los bienes se debían a la posesión de medios mágicos por parte de algunos individuos, que les daban poder sobre las cosas. Otras religiones hacen la desigualdad resultado de una decisión de la voluntad de Dios. Una tercera dice que esos bienes fueron entregados por los dioses en el tiempo de la fundación de la comunidad, y han pasado a ellos ininterrumpidamente de padres a hijos. Una diferente afirma que los más felices y ricos son benditos por Dios gracias al cumplimiento escrupuloso de determinadas reglas, mandamientos o tabúes divinos. Una explicación muy lógica y racional consiste en decir que cada uno tiene lo merecido según los méritos o culpas contraídas en las vidas anteriores. Finalmente, el catolicismo tiende a pensar que Dios nos entrega a cada uno un combate: al pobre llevar su cruz con humildad, al rico su riqueza con responsabilidad y caridad y a todos nos pone en el papel por el que seremos juzgados tras nuestra muerte.

Debemos prestar atención a una cosa: lo importante de la religión no es la respuesta. Lo más relevante es esa necesidad de justificar la diferencia entre hombres esencialmente iguales. El hecho de que esa pregunta —por qué he venido al mundo *en esta situación*— se haya producido, eso es lo que pone en marcha la vida religiosa. Para hacerla, el hombre se sintió presionado desde el sentimiento de igualdad. Al contestarla, desde cualquier punto de vista, el ser humano quiere conservar el sentido de las diferencias, justificar las divisiones entre los hombres y hacerlas aceptables a los demás. Incluso aquella religión que cree que los seres existen para experimentar cada uno su dolor y que son diferentes para que ningún dolor posible se quede sin padecer en la tierra, al fi-

nal, quiere defender el sentido de la vida individual, aferrarse al propio dolor o al propio bien, llevarlo hasta el final, justificarlo como propio. La religión, en cierto modo, aspiró siempre a justificar nuestra existencia individual.

Justificar la diferencia de bienes favorable a unos individuos frente a otros tiene otro problema, sin embargo. Para entenderlo, debemos recordar que todas las religiones se han sentido presionadas por la otra circunstancia extrema, la de la muerte. ¿Qué quedaría de todos aquellos bienes, propiedades, fortunas, después de la muerte? Aquí, cada religión ha respondido de una manera distinta, más o menos relacionada con la justificación de la diferencia en la posesión de bienes. De hecho, la religión ha querido también asegurar el disfrute de las diferencias tras la muerte. Así ha querido superar la misma muerte. De esta manera, si la religión es individualista —como el budismo o el catolicismo—, reconocerá que Dios me habrá reservado a otro destino en la siguiente reencarnación o me ha de juzgar acerca de si merezco la gloria o el infierno; si se basa en la estructura familiar, como en las sociedades primitivas o en el judaísmo, transmitirá a la familia los poderes mágicos, el protagonismo de la fundación de la comunidad o el sentido de los tabús y reglas, de tal manera que asegure la transmisión de los bienes a nuestros descendientes. Si en el fondo ha primado la diferencia del amor, como en algunas versiones del cristianismo, prometerá el disfrute eterno de ese goce tras la resurrección de los cuerpos. Pero todo depende de cómo se conciba la muerte. Si la religión concibe la muerte como el regreso al estado de igualdad absoluta, entonces no se podrá ver en ella sino el final de todas las diferencias de fortuna y de suerte. Y así, estas diferencias pasarán a ser meros accidentes vitales. El ser humano consciente de la fraternidad universal que une a todas las cosas, sentirá entonces como una inclinación religiosa a mirar todas esas diferencias como perecederas, relativas y se prepará a desprenderse de ellas, o a despojarse de ellas en el momento de la muerte. El budismo y ciertas variaciones del cristianismo, como el franciscanismo, han ejercido este espíritu.

Como resulta evidente, las personas dominadas por este espíritu religioso poseen una impronta característica. Eliminan el valor de todos los demás aspectos de la vida —la ciencia, la economía, el eros, el arte, la política—, pues en ellos se dan las diferencias entre los que saben y los ignorantes, entre los ricos y los pobres, los amantes y los solitarios, los poderosos y los humildes. Si alguien se deja dominar en exclusiva por ese sentimiento de igualdad del nacer y el morir, y concede sólo importancia a estos momentos fina-

les de nuestra vida, destruirá aquellos órdenes sociales y los considerará fuente de injusticia y de diferencia injustificable. El mismo nacimiento y la misma muerte les produce un sentimiento de igualdad tal que la única actividad que se permiten es pasar por la vida con lo mínimo —«ligeros de equipaje», que decía Machado—, manteniendo presente el gozo de ese sentimiento de fraternidad, impugnando las diferencias. Estos hombres, dominados por esta exclusividad del sentimiento religioso, no pueden llevar a cabo vidas activas, porque la actividad siempre se da en una esfera de acción y genera diferencias entre los que saben hacer alguna cosa y los que no. Son vidas más bien místicas, que extienden la sensación de amor a todo lo vivo y que generan un sentimiento de simpatía hacia todos los seres. Así extienden su personalidad hasta sentir que en ellos caben todas las desgracias, lágrimas, dolores y tristezas del mundo. Ellos los sienten como propios.

Desde lo que decimos, resulta evidente que, a veces, estas religiones manifiestan variaciones violentas. Estos hombres están dispuestos a sentir la vida de los demás como propia. Se sienten felices cuando ven brillar la paz o la alegría en los ojos de los demás, pero un escalofrío de dolor y de impotencia recorre su alma cuando miran los continuos testimonios de los hombres masacrados y humillados. Entonces, cuando el mal y el dolor del mundo crecen hasta asfixiarlos, estos hombres desean que algo así como una irrupción de Dios se haga presente, destruyendo un mundo entregado a la perversión. En el fondo, desean el poder igualador de la muerte universal, que permita un nuevo nacimiento general en la más estricta igualdad. A veces, estas sensibilidades religiosas echan de menos que venga Dios y haga justicia. Añoran un apocalipsis que acabe con un ser corrupto y violento. Las novelas de Dostoievski están llenas de estos espíritus religiosos y cuando Ivan Karamazov —el gran personaje de su novela— lanza su terrible frase «Dios ha muerto y todo está permitido» no es que él quiera gozar de ese permiso para obrar todas las suertes del mal. Al contrario, es una frase triste, que constata que si Dios existiera, no podría permitir tanto mal en el mundo.

3. La religión posible

Todas estas respuestas al dilema religioso no están a la altura de lo que sabemos. Ni las religiones que justifican las diferencias como si fueran queridas por Dios, ni las religiones que impugnan radicalmente estas diferencias y reclaman una igualdad absoluta en

la vida semejante a la del nacer y el morir, son aceptables para nosotros. Las primeras porque desean eternizar y sacralizar las diferencias humanas. Las segundas porque son revolucionarias, y destruyen todos los órdenes sociales, todas las actividades que caracterizan y diferencian a los hombres. En su destrucción, además, no hacen sino aumentar el dolor y el sufrimiento. Así que las respuestas que hemos encontrado en las religiones son más débiles que las preguntas religiosas. Por eso, deberíamos hacernos estas preguntas con toda radicalidad. ¿Si la muerte y el nacimiento nos hacen iguales, qué podría justificar la diferencia entre los seres humanos? La única respuesta real a la altura de nuestra inteligencia dice una sencilla palabra: nada la justifica.

Sencillamente, cuando miramos las cosas que han determinado nuestro pasado y las cosas que determinarán nuestra muerte, nos damos cuenta de que lo único que nos hace ser lo que somos es el azar. Nacer cuando hemos nacido, donde hemos nacido, entre quienes hemos nacido no es un mérito nuestro. Es obra de un conjunto ingente de causas y efectos que, pensados desde nuestra vida concreta, no podemos representárnoslos sino como un azar. Este sentimiento es muy específico: somos lo que somos, pero sabemos que no hubo ninguna necesidad de ello. Que yo sea el hijo de una familia media de funcionarios es un hecho, pero no veo la necesidad de que no haya sido el hijo de un paria de la India. No lo soy, pero no hay decisión alguna de Dios, ni de destino, ni de nadie: es un desnudo y sencillo hecho que no me justifica en absoluto, ni me hace merecedor de nada, ni me otorga valor frente al más humilde ser humano nacido en las peores circunstancias.

Nuestra sociedad está atravesada por la idea de trabajo, de conocimiento, de reflexión, de atención y de racionalidad. A estas palabras les es interno el sentido del mérito. También, como vimos, el de la lucha. Todo esto es justo. Pero en último extremo, hagamos lo que hagamos, aunque tengamos el sentido más extremo del mérito, es tanto el conjunto de variables que siempre está antes, que no podemos explicarnos nuestro destino como resultado de nuestro mérito. Así que al final rige en nuestras vidas un sentido del azar. Y no solamente porque nada de lo que tengo podría tenerlo de haber nacido en la choza de un pastor bosquimano, o en un barrio de emigrantes magrebíes, o en las casas de latón de Lima.

El azar no es sólo eso. Es también la buena suerte, que determina que una pequeña variación respecto a la vida de los otros implique unos resultados muy diferentes respecto al común inicio de la vida. Todas estas cosas las apreciamos cuando miramos a nuestro vecino que no tuvo buena suerte, al emigrante que llega

sin papeles, o al niño que llora en las ciudades destruidas de Irán. Cada uno de ellos, podría ser yo. Podemos aferrarnos a que no lo somos y podemos sentir la fortuna de ello. Pero no podemos decirnos sino que todo ha sido un feliz azar. Si el conjunto de circunstancias azarosas hubiera cambiado, ninguna lucha, ningún esfuerzo, ningún mérito habrían jamás cambiado mi suerte. Pues entonces ni siquiera habría estado en condición de proponerme otro reto que escarbar en los muladares para encontrar algo de valor. Entonces, sólo una suerte mayor, un milagro, me habría permitido escapar de allí. Frente a este argumento, no podemos decirnos que un dios lo ha querido. Un dios no puede querer eso a no ser que sea un canalla arbitrario. Frente al azar que distribuye desgracias y desdichas a unos seres y dicha y bienestar a otros, no se puede elevar la responsabilidad de un dios. Éste tendría que ser o perverso o impotente.

¿Cómo contemplar entonces nuestra situación real, nuestra diferencia, nuestro éxito, nuestro *mérito* cuando lo miramos desde esta perspectiva? Sin duda, sin arrogancia. El azar nos hermana de una misteriosa manera: hace que lo que tengo me pertenezca menos de lo que pensaba. Apreciamos las diferencias, pero aprendemos a vivir con ellas con cierta distancia. Sin duda, la razonable reflexión sobre nuestra vida nos dirá que, en todo caso, aprovechamos las circunstancias que nos brindó el azar y así logramos lo que tenemos. Nacimos en una casa de padres civilizados, que no nos explotaron desde que teníamos diez años, no tuvimos que escapar de casa para convertirnos en niños-guerreros, ni tuvimos que prostituirnos en los arrabales de las ciudades de Brasil. Nos dejaron desarrollar nuestra personalidad, identificar lo que nos gustaba, saber para qué servíamos, en qué podíamos destacar o trabajar.

Pero todo ello no elimina el azar. Sin embargo, tampoco por ese azar destruiré todo lo que tengo, reduciré todas las diferencias con los demás, me entregaré a la anulación revolucionaria del mundo social. Sencillamente, estaré en mi sitio, aprovecharé mis oportunidades y el azar, sabiendo que lo único que es mío, verdaderamente mío, es ganar algún mérito con ello. Justo porque es fruto del azar merece conservarse, porque es mejor el orden que el caos. Pero justo porque las oportunidades son mías *por* azar, no me sentiré justificado ni dueño de ellas por mis propios méritos. Éstos me corresponderán si y sólo si sé usarlas de tal manera que puedan reconocer una proporción entre lo que conseguí y las circunstancias de las que partí. Si a mi alrededor aumentó el azar entre los que me rodeaban, entonces es que yo fui muy poca cosa. Si, por el con-

trario, aumentó la confianza, la certeza, la previsión, la fiabilidad, entonces es que yo soy alguien. Entonces, de alguna manera habré neutralizado el azar y sus efectos.

Lo más terrible del azar es que es infundado. ¿Por qué la suerte ha repartido tan mal sus lotes? ¿Por qué ha dejado a seres humanos en medio de la desgracia, la miseria, la destrucción, la sangre y el fuego en unos sitios, y ha puesto a otros en un hogar agradable, en una sociedad pacífica y ordenada, en medio de la abundancia? Esto no puede ser justificado por religión alguna sin decirnos muchas mentiras. Pero el espíritu religioso no puede decirnos mentiras, sino hacernos vivir con un aspecto de la verdad. El azar choca con la dignidad que otorgamos a todos los seres humanos. Lo bien cierto es que, desde ese azar, es muy difícil no contemplar la vida como una condena insuperable para cientos de millones de seres humanos. Pues, para que todas las personas puedan mejorar su situación de acuerdo con su dignidad, el punto de partida no tendría que estar entregado al azar. Por eso, en nuestros sueños de arreglar el mundo chocamos siempre con esa sensación de impotencia. Quizá el mundo iría mejor si aquellos seres humanos actuaran como nosotros: tuvieran sentido de sus derechos y deberes, ejercieran profesiones, persiguieran la ciencia, organizaran su vida sobre el amor, el respeto o la belleza y eligieran a sus representantes políticos con tino y acierto. Pero para que esto sucediera, tendrían que haber nacido en nuestro mundo, compartir nuestros valores, verlos como naturales y viables. Sólo en nuestro mundo hay ese horizonte. En muchos sitios, el azar coloca a las personas en el horizonte de la miseria y el dolor, donde esos retos no se plantean. Para arreglar su mundo tendrían que haber nacido en el nuestro o en uno exactamente igual al nuestro, pero entonces ya estaría arreglado. Así que la escasez de bienes humanos, y no sólo de bienes materiales, se muestra aquí insuperable. No podemos dejar de apreciar la fraternidad que nos da el nacer y el morir y no podemos dejar de vivir en la diferencia. Lo que no podemos es sustituir el azar, controlar todas las variables que son relevantes para cada ser humano que viene al mundo.

La religión no es sólo un sentimiento de fraternidad, ni un sentimiento de humildad por la radical falta de mérito que en último extremo soporta nuestra posición en la vida. Este profundo sentimiento de que lo que disfrutamos se nos ha dado, no sólo produce gratitud hacia los que han contribuido a nuestra buena suerte. No sólo es incompatible con todos los sentimientos de superioridad, de arrogancia, de insensibilidad al destino de otros hombres. Está inexcusablemente vinculado a una actitud práctica. Se trata de la

disposición perenne a mejorar las condiciones de partida de la vida de la gente con que nos encontremos. Debemos desear y operar para que lo que en nuestro caso fue azar pueda ser disfrutado por quienes se cruzan en nuestro camino.

Sin duda, la proporción entre azar y mérito es muy favorable al azar. Pero nosotros podemos ser un pequeño buen azar para mucha gente. Como es natural, nuestro sentimiento más íntimo nos provoca una furia contenida cuando alguien, colocado en óptimas condiciones de azar, no las utiliza para conseguir algo de mérito, despreciando algo tan escaso como un buen punto de partida en la vida. Pero nuestro sentido religioso de las cosas se siente igualmente ofendido cuando, en nuestro trato con los demás, no aprovechamos nuestras mejores circunstancias y nuestras conquistas personales, para que nuestro trato con los demás pueda ser recordado como una buena fortuna, algo que les ayudó en su vida, que les alejó en alguna medida de la desgracia, del fracaso, de la desdicha, que mejoró su punto de partida o su buena suerte. El azar no podrá ser reducido sino en pequeñas dosis. Aquí no debemos ser orgullosos. No seremos sustitutos de Dios. Somos impotentes para muchas cosas y lo sabemos, pero no podemos ser perversos. En cierto modo, estamos llamados a sustituir un poco a ese Dios que justamente se ha perdido tras el azar del mundo. Un filósofo que murió en los Pirineos, huyendo de Hitler y temiendo caer en manos de Franco, llamado Walter Benjamin, dijo que no somos el Mesías, pero somos poseedores de una pequeña fuerza mesiánica. Por eso un relato del Talmud dice que el Mesías siempre viene en los pequeños gestos, en las pequeñas cosas, en las pequeñas alteraciones del mundo. Cada uno de nosotros puede ser útil para que mejore el destino de un ser humano.

La religión no puede negar los bienes humanos. No puede indisponernos con lo que hemos conquistado con nuestra acción social, económica, erótica, científica, política, artística. No puede exigirnos, como en el Evangelio, que vendamos todo lo que tenemos, lo demos a los pobres y nos vayamos por los caminos sin cuidado del día de mañana, como los pájaros y los lirios del campo. La religión no puede ignorar el sentido de la individualidad y la vida activa. Al contrario: justo al ofrecer un sentido para el azar, la religión intensifica el sentido de la individualidad. Ella nos lleva a disminuir el azar en nosotros y en los demás. Somos nosotros, tenemos un sentido de nuestra vida, nos enfrentamos a la muerte cada uno de nosotros y hacemos balance de lo que eso significa. Esto no lo podrá arruinar ninguna religión. Al contrario, lo fortalece porque nos dice que está amenazado y en peligro. Desde ahí tomaremos nuestras opciones, identificaremos nuestros bienes y nuestros deseos,

lucharemos por ellos. Todo esto será inevitable. Pero la religión nos dice que, igual que sucede todo esto, también estamos hermanados por la más profunda condición de impotencia, de finitud, de sufrimiento y de igualdad. Podemos luchar duro con nuestro igual en el trabajo y combatir contra la escuela científica rival; podemos mejorar las obras artísticas de nuestro amigo o sentir que amamos desesperadamente a alguien. Pero todo esto no nos impide dejar de pensar que, con cada ser humano que nos crucemos, si abrimos los ojos, podemos pensar en él en términos de azar y ser para él una buena fortuna. Por eso no podemos destruir los órdenes de nuestra vida, poque eso llevaría igualmente la desgracia a mucha gente. Destruir lo poco de orden que hay llevaría a aumentar el caos y el azar. Eso no llevaría a sitio alguno. Lo terrible sería que pudiéramos significar una fortuna para mucha gente y acabáramos siendo una maldición para ellos. Entonces nuestra vida, sin duda, estaría sostenida sobre una profunda ilegitimidad.

Sin ninguna duda, este sentimiento de responsabilidad con la buena fortuna de los demás no puede significar la destrucción de nuestras responsabilidades con la parte de orden social que depende de nosotros. Tampoco puede implicar —salvo en casos excepcionales— tomar a otro ser humano bajo nuestra responsabilidad. Puedo tener la disponibilidad a ayudar con más o menos intensidad, pero esto no podrá sustituir al acto del otro por luchar y salir adelante, aprovechando la buena fortuna que le brindo. Puedo intervenir en las condiciones de partida del otro, en el azar que subyace a su vida. Desde cierto punto de vista, esto puede ser visto como un deber moral, pero si no está apoyado en el tipo de sentimientos y razonamientos que hemos descrito, entonces no está motivado desde la religión. En relación con el otro, su lucha, su esfuerzo, su mérito le está reservada a él la principal parte, y yo no puedo salvarlo como él no puede salvarme a mí. Este tipo de decisiones y veredictos se obtienen cuando pienso si mi vida ha merecido la pena o no, en la soledad de las situaciones especiales. Pero puedo contribuir a mejorar su cuota de azar y ofrecerle mejores condiciones para que su veredicto sobre su propia vida sea positivo. Esa igual posibilidad del éxito en la vida de la gente, producida por la mejora de las condiciones iniciales de vida y en su fortuna, sería el fruto práctico de la religión. El criterio lo sabemos con claridad: cualquiera de nosotros sabe que si alguna de las circunstancias de su vida hubiera cambiado, su camino por la vida habría sido más difícil o más fácil. Así que cualquiera sabe qué es mejorar el azar del otro desfavorecido: sencillamente hacer que el punto de partida del otro en la vida se parezca más al suyo propio.

Vemos así que esta religión no está especialmente relacionada con la estética, ni con las formas de reconocimiento comunitario, ni con los criterios con los que en el fondo organizo mi vida desde mi autonomía personal. Pero este sentido de la religión es compatible y afín con el sentido democrático de las cosas, con la igualdad que subyace a la política, con el sentido de la justicia que la anima. Las dos actividades, religión y política, aspirarían a poner a los seres humanos en las mismas condiciones de punto de partida. La democracia, en este sentido, es una idea noble que tiene fundamentos cercanos a los religiosos. Quiere dejar atrás el azar en relación con los seres humanos reunidos *en una estructura de cooperación recíproca* que es el Estado. La religión *supera* estos límites. En cierto modo, la religión es una utopía más bien cósmica que social y, en este sentido, inalcanzable. Desde cierto punto, sin embargo, el espíritu religioso también se puede vivir aunque uno no crea en la existencia de Dios. No puede, sin embargo, dejar de entender el sentido de Dios como un sueño necesario de la humanidad. Ese sueño dice que los hombres no deberían tener como padre el azar, sino una providencia. El verdadero hombre religioso se puede decir: quizás Dios no exista, pero lo echamos de menos y por eso debemos ayudarlo a nacer. Las pequeñas buenas acciones de los hombres ante el sufrimiento de los demás, sin embargo no eliminarán el sufrimiento del mundo. Ellas serían algo así como los continuos dolores de un parto.

4. La institución religiosa

Todas las esferas de acción social se organizan en instituciones. Ya lo hemos visto. La economía en la empresa, el conocimiento en el laboratorio y la universidad, la política en el Estado, el arte en el museo, el eros en la pareja y en la familia. La acción religiosa es acción, no un mero sentimiento. Se basa en un sentimiento, pero produce acciones que tienden a poner o a reponer a las personas ante un buen azar, en condiciones de empezar su vida con mejores garantías. De hecho, esto es lo que hacen las Iglesias de todo el mundo. El caso más extremo que conozco es el de los *amish*, una antigua secta protestante holandesa que se trasladó a las montañas de Pennsylvania y allí fundó una forma de vida anclada en el sentido de la familia, iluminada por la Biblia y unida a otras familias iguales. Nada que no aparezca en la Biblia está permitido. Pero, en el fondo, esto produce una drástica reducción de bienes que permite una igualdad casi total entre sus miembros. Al

reducir esta cantidad de bienes permitidos, y al disfrutarlos casi por igual, los *amish* no generan fácilmente envidia y rencores. En el fondo, han visto el sentido profundo de la religión y han neutralizado el azar entre ellos. Cuando un niño viene al mundo es educado de la misma manera que hace siglos. Cuando se funda una familia, todos se unen para dotarla de las mismas condiciones de vida que los demás. Cuando una desgracia se ceba sobre alguien, todos se unen para reponerlo en la medida de lo posible a su estado inicial. Como todos saben que nacer dentro de una comunidad *amish* es un azar, a los 16 años dejan ir a sus hijos para que vivan como quieran y conozcan el mundo de lo que ellos llaman *los ingleses*. Después, pueden hacer lo que quieran. Salir de la Iglesia o entrar en ella. Pero si deciden libremente volver, entonces deben cumplir las reglas de sus antepasados: entregarse a su trabajo y unirse ante la desgracia para que las condiciones azarosas de la vida no destruyan a su gente.

Los *amish* han intentado neutralizar el azar entre ellos en la medida máxima en que lo pueden hacer los seres humanos. Su institución es muy sencilla: las familias reunidas en la comunidad. En sus casas hacen los oficios religiosos, que no consisten sino en leer la Biblia, comentarla y fortalecer el sentido de la comunidad, comprometerse todos con todos a apoyarse, auxiliarse, consolarse y lograr que el contexto social sea sencillo, austero, grato y feliz. Es una institución pensada a la manera de los antiguos judíos y de hecho hay mucho parecido entre los *amish* y las comunidades talmúdicas, aunque éstas hayan dado a la humanidad testimonio de su sentido del humor, de su sensibilidad artística y de su cohesión con miles de pequeñas historias y tradiciones orales. En realidad, los *amish* son cristianos, y no han hecho sino llevar hasta sus últimas consecuencias el sentido profundo de la Iglesia. De forma coherente con la igualdad profunda de los seres humanos ante Dios, los *amish* no tienen jerarquías ni autoridades. La suya es una institución horizontal, comunitaria, pero al mismo tiempo operativa y eficaz.

De hecho, esta forma de entender la institución eclesiástica es extrema y supone hacer de la religión el centro de la vida social. Su origen está en la Reforma protestante del siglo XVI y, como otras tantas sectas protestantes, ésta aspiró a dar coherencia a lo que a sus ojos era la vida incoherente de la Iglesia católica. En realidad, se trata de formas de vivir la religión muy diferentes, consecuencia de desarrollarla en contextos sociales distintos. Los *amish,* y las sectas luteranas y calvinistas, son comunidades cerradas, reducidas, tradicionales. La religión en estos ámbitos comunitarios siempre alcanza estos aspectos más o menos iguales en todos sitios. In-

cluso una Iglesia tan jerarquizada y funcionarial como la católica, en los grupos comunitarios acaba generando esa dimensión de asistencia contra la mala fortuna de sus miembros, dando apoyo, auxilio y consuelo. Esto es lo que hace que en las pequeñas comunidades tradicionales españolas el sacerdote con frecuencia deje de ser un funcionario para convertirse en un hombre abierto a una permanente disponibilidad para ayudar a los miembros de su iglesia. Sin duda, esto ha hecho que el catolicismo perdure de manera tan arraigada por doquier en las humildes tierras españolas.

Pero estas comunidades cerradas y pequeñas no son las únicas. Hemos visto que nuestra sociedad camina hacia las ciudades grandes y las organizaciones de masas. Las instituciones de la gran ciudad no pueden tener siempre esta dimensión comunitaria en la que se ha de ayudar a un prójimo muy conocido y respetado, con nombres y apellidos. Aunque la gran ciudad no impide, sino que alienta, la fundación de iglesias comunitarias de este tipo, hemos visto que en ella se da un continuo tráfico de personas, muchas de las cuales quieren iniciar una nueva vida en condiciones medianamente normales. La institución religiosa, de forma correspondiente, tiene que entregarse entonces a mejorar la mala suerte de miles de personas anónimas, que no conoce, gentes que muchas veces van de paso, que no hablan el idioma y para las que muchas veces mejorar sus condiciones de partida, al ser tan extremas, significa meramente darles una comida, una ropa digna, dejarles dormir o buscarles un sencillo trabajo.

Hoy no solemos pensar en esas cosas, pero hemos de recordar que la Iglesia católica, desde su fundación, se especializó en este tipo de situaciones, muy comunes en el imperio romano de los siglos III y siguientes. A la necesidad de atender a masas de transeúntes y marginados debe la Iglesia católica la especial organización de su personal, con funcionarios bien encuadrados y jerarquizados y con formas de proceder muy reglamentadas, con redes de obispados muy bien relacionadas y coordinadas en reuniones frecuentes, capaces de alcanzar a todas las provincias del imperio. De hecho, para estas formas de asistencia, la Iglesia católica disfrutó de bienes importantes cuya administración tuvo que regular. En un momento en que el Estado romano no se hacía cargo del destino de su gente, la Iglesia católica se especializó en atender a los infinitos desdichados que crecían en sus márgenes.

Como se puede suponer, el sentimiento religioso sufrió mucho con aquellas formas regladas y reglamentadas de hacer las cosas, pero la eficacia de la ayuda aumentó mucho. Para superar el enfriamiento de los sentimientos de fraternidad, la Iglesia impuso la

comunión conjunta. No sólo se trataba de auxiliar a quien la fortuna y el azar habían dejado indefenso. Se trataba de hacerlo porque se recordaba la igualdad humana, la fraternidad, la común dependencia de Dios, la amistad que se había tejido entre todos los hombres al reclamar la memoria de la última cena de Jesús. Ése era el sentido de la misa, cuya historia contaba la despedida amorosa de Cristo de sus amigos y seguidores. Unidos en la celebración que recordaba esta historia de fraternidad y amistad, la Iglesia podía ejercer sus atenciones a los pobres y desdichados no como un gesto gratuito, o profesional, como una administración política más, sino recordando los valores religiosos específicos, como una bien fundada voluntad de hacer valer la hermandad humana simbolizada en Cristo.

Hoy el sentido de esta historia de la última cena, cuando se realiza como un rito aislado, en una iglesia aislada, separado de la puesta a disposición de los desdichados de los bienes que reparen su suerte, apenas se hace visible. En la gran ciudad, no sirve para cohesionar la comunidad, ni es el complemento del auxilio recíproco, ni está basado en la capacidad comunicativa de la palabra, como en las comunidades talmúdicas o en las predicaciones protestantes, que reclaman el carisma de la palabra y son capaces de mover a los fieles por su capacidad persuasiva para exponer las reglas de la vida o para despertar los sentimientos apropiados. La Iglesia católica considera que el poder sagrado del sacerdote no depende de sus cualidades personales, como el don de palabra o el amor a los demás, sino del hecho de estar consagrado como es debido. Con ello, el ritual de la institución, la misa, desmembrado de su sentido profundo de comunidad de benefactores y beneficiados, entregado a un celebrante burocrático muchas veces sin carisma, no siempre es idóneo para despertar la sensibilidad religiosa. De ahí procede la inclinación de la Iglesia católica a mejorar el sentido de sus celebraciones religiosas desde el punto de vista estético. Esto no es nuevo. Viene de muy antiguo. El concepto católico de la gloria de Dios canalizó la religión hacia la estética, al proyectar sobre la iglesia el brillo, el esplendor, la belleza, la magnificencia de Dios. Pero la religión no está para cantar la gloria de Dios. Está para reponer a cada uno en una condición tal que pueda ser él mismo, un hombre con una vida y un destino que él ha de decidir. Destinar estos esfuerzos a la gloria de Dios no tenía otra consecuencia que decir a los fieles que su destino es irrelevante. Sería así una estrategia de consuelo, quizás, pero también de humillación y parálisis.

Y así vemos que la Iglesia católica ha escindido sus prácticas originarias. Por una parte, tenemos sus actuaciones institucionales dirigidas a mejorar la suerte de los desdichados —como Cáritas y

tantas otras— y, por otra, tenemos sus rituales para aquellos que siguen sus enseñanzas, su concepción de la vida, sus propuestas morales. En realidad, no quiero decir que ambas no tengan nada que ver entre sí. Por lo general, los que asisten a los ritos son los mismos que dan los recursos para las ayudas institucionales eclesiásticas. Pero es evidente que se trata de dos actos sociales separados entre sí. Por lo general, unos, los que acuden a los ritos litúrgicos, están bien instalados en la sociedad. Los otros, los receptores de las ayudas, son los marginados de esa misma sociedad. Posiblemente, hay un flujo de bienes desde unos a otros, y el mundo de la religión no reclama mirar cara a cara a los seres humanos a los que se auxilia. Pero no podemos decir que la vivencia de la misa esté claramente relacionada con la actividad social específicamente religiosa. A lo sumo, genera sentimientos, pero no produce acción ni es acción.

Por lo demás, la Iglesia católica, sobre todo en España, no ha podido olvidar los tiempos bien recientes en que no era sólo una institución religiosa, sino una que influía y operaba en muchos ámbitos de la vida social. Desde luego, no hay Iglesia que se precie que no opere en el ámbito de la vida económica, bien produciendo sus bienes o bien solictándolos a los fieles. Esto es necesario y normal. Por lo demás, como Iglesia, puede ofrecer a sus fieles cuantas directrices espirituales estime oportunas, siempre que la única condición que imponga sea la de pertenecer a la comunidad. Ante sus fieles, cada Iglesia puede hablar con la autoridad que esté regulada en sus estatutos. Pero para los que no son sus fieles, si quiere mantener el respeto de su misión, deberá hablar en el lenguaje de la persuasión, sin otra coacción que sus argumentos, sin dar por sentado que su verdad es de obligado reconocimieto y sobre todo sabiendo reconocer la legitimidad y la libertad de argumentar según su sentido a los que no son sus fieles. En suma, la Iglesia forma parte de la sociedad democrática, y no puede anularla. No habla necesariamente para todos, sino para sus fieles. Los demás pueden escucharla y respetarla. Pero no tienen por qué seguirla ni estar de acuerdo con ella. El equívoco que hay que eliminar —especialmente en España— es que la sociedad civil entera sea católica. Este equívoco es el que ha existido durante siglos, de tal manera que la Iglesia, al exigir la dimensión católica de toda la sociedad, reclamaba una participación directiva expresa en el gobierno de la misma —aunque el gobierno no quiere decir el poder político—. Sociedad civil católica y *res publica* católica acabarían así reunidas en algún momento.

Esto es superar mucho más allá de lo tolerable los límites de la religión. No quiero decir que la religión sea un asunto privado.

Puede ser privado o público. Pero lo que no puede ser jamás es una estructura de gobierno social que se imponga a los que no forman parte de su comunidad eclesial. La Iglesia es una institución parcial, en un doble sentido: no agrupa a todos y no afecta a todos los órdenes de la vida. Por eso no puede ser confundida con la institución política, pues ésta afecta y concierne a todos. Desde luego, la comprensión que la Iglesia católica tiene de sí misma le hace a veces inclinarse hacia esa comprensión de las cosas: habla para todos y para todos los órdenes de la vida. Aunque algunos en ella tienden a pensar que quien no sigue sus mandatos, en el fondo, es un perverso, orgulloso, desobediente, que usa su libertad para el mal, debe contener estas inclinaciones, aunque sea desde argumentos religiosos internos de piedad y caridad. En la medida en que mantenga estos viejos planteamientos en primer plano, la Iglesia católica no puede entender el mundo moderno, ni puede dejar de ofender a los que intentan vivir de la manera más coherente, decente y apropiada, a veces escuchando sus argumentos, a veces rechazándolos. Quizás a la Iglesia le sea inherente pensar que sólo su sentido de Dios es legítimo y genuino. Esto es desde luego una creencia que insulta al ser humano, en la medida en que se le niega su posibilidad de sentir y de pensar a Dios a su manera. Todas estas actitudes intolerantes, por problemas que generen en los no-católicos, generan mayores problemas a la Iglesia, que no es capaz de mantener la posición apropiada a los tiempos. La Iglesia puede pensar que su noción de Dios es la genuina, pero sería más religiosa si pensara que no todos los hombres han sido puestos en el camino de la fe quizás porque ella, como institución que también es humana, no ha sabido explicar bien esa fe ni dar testimonio de ella. En todo caso, el mayor obstáculo para la humanización de la Iglesia, como verdadera Iglesia peregrina, reside en la cuestión de la infalibilidad. No ser consciente de que no existe manera fácil y evidente de conciliar todos los problemas de la vida social actual, y ofrecer soluciones antiguas con una actitud rígida, es condenarse a ser considerada como una institución incapaz de hablar a todos los hombres en su presente.

Así por ejemplo, la batalla por la natalidad libre. Desde luego, el aborto es un episodio traumático y debe ser evitado al máximo. No hay forma humana de parar la imaginación en los dos meses, y no en las dos semanas, para así sentir o dejar de sentir una relación de simpatía y de piedad por el ser humano en ciernes. Esto es así y quienes dan argumentos jurídicos ignoran la dimensión religiosa del problema, que la tiene. Pero a veces, por esa misma dimensión religiosa, por el sentimiento acerca de sí mismas y de ese

futuro ser humano, las personas se deciden por el aborto y esta decisión tiene que ser aceptada en su dolor. Incluso si se ha tomado con ligereza, y por descuido, debe ser respetada la decisión, porque es la única manera de asumir nuestra parte de culpa por la inconciencia y la ligereza de quien no es capaz de elevarse a la altura de sensibilidad religiosa para ser responsable de ese acto. En todo caso, cuando el legislador político da su ley, debe asumir que no legisla al margen de ese sentimiento religioso básico, sino que en cierto modo a su manera lo respeta. De otra manera, pondría todo el sistema sanitario al servicio libre de los que desean abortar en cualquier situación.

Lo mismo sucede con la homosexualidad y la posibilidad de formar una pareja familiar entre personas del mismo sexo. Sería ridículo pensar que no se producen en nosotros resistencias internas cuando pensamos en ello. Ésta es una transformación social muy drástica y fundamental. Pero poco a poco debemos susperarlas. Pues ni nosotros ni la Iglesia, basándonos en una dimensión humana, como es la sexualidad, podemos juzgar a la totalidad de la persona, como si por su condición homosexual se pusiera en duda su propia naturaleza humana. Y si no se pone en tela de juicio su propia naturaleza humana, entonces no podemos ver su sexualidad sino como otra forma de ser persona. Desde este punto de vista, no se puede negar su necesidad de tener relaciones familiares ni su capacidad para compartir valores de dignidad, de libertad y de igualdad humana, ni de aplicar a los hijos que decidan adoptar estos valores y criterios con plena responsabilidad.

Pero, finalmente, nuestra sociedad ha encontrado muchas veces el camino para canalizar sus convicciones y sentimientos religiosos de una manera específica. Para ello, muchas personas ingresan en asociaciones de ayuda y dedican parte de su tiempo o de su dinero a ellas. Saben que de esta manera mejoran la vida de la gente sin distinción de ciudadanía, raza, sexo, religión o cualquier otra circunstancia. Estas asociaciones de ayuda, que tanta extensión tienen entre la gente, sean o no sean conscientes, se basan en convicciones y en sentimientos de tipo religioso. Muchos de sus miembros no desean mediar su forma de vida ni su conciencia por la dirección institucional de una Iglesia o congregación religiosa, sino que desean vivir su vida con criterio libre e independiente y enrolarse en estas acciones de ayuda de una manera institucional y eficaz. Incluso pueden encuadrarse en instituciones regentadas por la Iglesia, porque le inspiren seriedad y eficacia, sin compartir realmente los elementos litúrgicos o doctrinales de la Iglesia. Es ese caso, se trata de una religión laica, e incluso en muchos casos de una religión atea, que

vive en el seno de una religión institucional y que puede ofrecer su ayuda a hombres de otras religiones. Éste es uno de los elementos más significativos de nuestro mundo. Y uno de los más espléndidos.

5. Religión y duelo

Ahora debemos abordar otro elemento de la vida religiosa, quizá el más insuperable. Sin duda, la Iglesia se alarma ante los espectáculos de una humanidad que avanza decidida por el camino de creer que se debe a sí misma su vida, su existencia y su felicidad. Comparto esa inquietud. Esa humanidad ha perdido el sentido de la religión, desde luego, y ha perdido, en el camino, una dimensión necesaria de la humanidad. Pues saber que no debemos ni la vida, ni la existencia, ni la felicidad a nosotros mismos es parte del sentido de nuestra propia verdad. Y todas las verdades nos son necesarias. Podemos ignorar las cosas, pero éstas seguirán su camino. Sea como sea, el azar sigue siendo lo que determina el combate por nuestra felicidad y nuestra desgracia. El punto de partida y el de llegada no lo ponemos nosotros. Tampoco lo pondrá la ciencia, por mucho que quiera intervenir en ese proceso. Aunque elija los genes, los manipule, los seleccione, sólo podrá determinar una parte del proceso. Luego la reacción interna del organismo en su totalidad vital y su relación con las condiciones de vida, el sentido de éstas, su parte de fortuna, todo esto ya estará en las manos del azar. Cuando un ser humano, incluso esté preparado por la ciencia, mire hacia atrás en su vida, encontrará muchas cosas que pudieron ser de otra manera, que se decidieron por la fortuna, que estuvieron a punto de ser diferentes y entonces verá que su vida es el resultado de la propia dinámica de su vida, no de lo que otros decidieron antes de ella. La relación de estas circunstancias con sus fines, con las personas que le han ayudado y las que le han estorbado, ese juego intenso de elementos, es el que le dará el sentido de su lucha, de su mérito, de su éxito o de su derrota. Su vida seguirá teniendo sentido desde sí misma, pero nadie dejará de ver que nunca ha estado enteramente en sus manos. En este sentido, será inevitable que, al mirar sobre nuestra vida, identifiquemos aquellos seres de los que en alguna medida hemos dependido. Mirar al pasado y conocer que no somos autosuficientes es la misma cosa. Por eso es tan importante que nuestro tiempo no sea meramente el tiempo del presente, el tiempo lleno de esta ocupación o de esta experiencia, sino el tiempo del pasado y el tiempo del futuro. Pues todo lo que se puede decir del nacer se puede decir del morir.

Por lo general, como el tiempo del pasado nos trae la noticia de nuestras dependencias, el tiempo del futuro no puede dejar de traernos una noticia de inquietud y de inseguridad. Al darnos cuenta de que todo en el pasado dependió de la fortuna, de la ayuda de alguien, del azar, o de un esfuerzo dado, que quizás no podamos repetir, es lógico que, si pensamos en el futuro, nos sintamos inseguros. Quizá esa fortuna no sea buena, ese azar no se presente, ese que nos ayudó no esté y nosotros no tengamos fuerzas para realizar un esfuerzo solos. Así que, en la medida en que vivamos el tiempo en su totalidad, pasado, presente y futuro, no podemos sentirnos autosuficientes. Pero el tiempo es pasado y futuro como nosotros somos nacimiento y muerte. Tan inevitable como una cosa es la otra. Así que no podemos vivir sin esa verdad.

Esa verdad es la de nuestra experiencia y la de nuestra expectativa. Por la primera recogemos nuestro pasado en un diagnóstico. Por la segunda anticipamos nuestro futuro en un pronóstico. El diagnóstico nos permite concluir e identificar nuestro sistema de gratitud, saber a quién le debemos lo que somos. El pronóstico sirve para conocer nuestro sistema de confianza en algo que no somos nosotros mismos y nos predispone a merecerla. En la medida en que uno y otro modo temporal elimina nuestro sentido de la autosuficiencia, son dos sentimientos religiosos: nos unen a los demás, y en la medida en que deseemos ponerle nombre al azar, nos une al poder superior que llamamos Dios. Lo lógico, sin embargo, es que nuestros pronósticos sean proporcionales a nuestros diagnósticos. Esta proporción es muy importante para ordenar nuestra vida e incluso yo diría que fundamental. Nuestra prudencia ante la vida propia consiste en hacer pronósticos que estén sólidamente fundados en nuestros diagnósticos acerca de nuestro pasado. Sin duda, esto no es posible sin un buen sentido de la reflexión y de la anticipación temporal. Pues debemos esperar en el futuro más o menos que aquello a lo que debemos gratitud en el pasado.

Ahora no se suele hablar en estos términos, justo porque, como hemos dicho, el ser humano tiende a pensar que tiene a su disposición todo lo que necesita. Acostumbrado a vivir en el presente, disfrutando siempre de algo, olvidándose de su pasado y de su futuro, el ser humano puede creer que en todo presente siempre tendrá lo adecuado. Al no problematizar su vida, considera que tendrá suficiente poder para en cada momento asegurarse su felicidad. Sin duda, lo que subyace a esta creencia, más bien como supuesto, es que nuestra sociedad pone a nuestra disposición todo lo necesario. Como ya vimos, la potencia que ha logrado hacernos creer eso es la ciencia-técnica. Por eso la ciencia se pretende continuamente

acreditar en dos cosas: cambiar el sentido del nacer —de tal manera que sea algo perfectamente controlado— y cambiar el sentido del morir —de tal manera que se pueda decir que de hecho lo ha eliminado—. Por eso, la ciencia es una potencia retóricamente antirreligosa. Nos promete eliminar el azar al principio y al final. Ella se presenta como sustituto de la religión, como garantía de que, como el viejo Dios, proveerá protección, felicidad, dicha. En suma: hace al hombre autosuficiente.

En realidad, esta retórica no podrá evitar nunca el sentimiento de dependencia ni el sentido del azar en nuestras vidas. Por mucho que lo desee, no podrá impedir el nacer ni el morir. Quizá elimine el sentido de la trascendencia de Dios, pero no eliminará el sentido de la religión aquí defendido. No podrá eleminar ese momento en que tenemos conciencia de nuestro entorno, ni ese otro en que la tenemos de nuestro propio pasado, ambos azarosos. Tampoco podrá eliminar, tarde o temprano, ese momento en que perdemos el control psíquico de nuestro futuro y entramos en un reino de sombras, aunque nuestro cuerpo siga recibiendo la luz del sol, tal y como es cada vez más frecuente ver en nuestros ancianos. A nosotros nos parece esta confianza en la ciencia inevitable, pero justo porque nos parece insuperable la experiencia de inquietud y de debilidad del ser humano. La creencia en el Dios providente y bueno no puede competir con la ciencia porque aquélla ofrece algo parecido a lo que ésta promete, pero menos evidente y eficaz. Pero en los límites, la ciencia no supera la indefensión del hombre y quien haya basado su sentimiento religioso en eso, tendrá siempre motivos para renovarlo. Nosotros no ofrecemos ni una cosa ni otra, claro está, sino un poco de comprensión de lo ineludible.

Ahora bien, si no podemos eliminar una idea de nuestro pasado ni una expectativa de nuestro futuro, por mucho que sea confuso el primero e inquieto el segundo, entonces no podemos dejar de preguntarnos qué pronóstico es proporcional a nuestro diagnóstico, qué futuro es proporcional a nuestro pasado. Eso ofrece el sentido a nuestro presente. Aquí podemos proponer con realismo deseos, jerarquizar fines, metas, intereses, dar un rodeo para alcanzar algo difícil, pero valioso, despreciando cosas que están al alcance de la mano, pero que no nos llenan. Poco a poco, da una dirección a nuestra vida el que hayamos identificado un pronóstico, que hayamos imaginado un momento final deseado. Un camino, ya lo hemos dicho muchas veces, es una manera de administrar nuestros deseos, de alcanzarlos y de aplazarlos, de elevarlos a necesidad, de aceptarlos como puntuales o rechazarlos como perturbadores.

Lo propio del ser humano reside en esa capacidad de pronosticar su propio futuro. Esto es: de proyectar e imaginar el esquema de vida que le gustaría disfrutar. Como he dicho varias veces, este proyecto suele ser proporcional al trabajo del pasado. Sólo en relación con esto se pueden tomar decisiones. Cuando en un momento de nuestra vida especialmente complejo vemos las diferentes opciones, quizá la única manera de decidir entre ellas sea ponerlas en relación con ese proyecto global y analizar cuál de las decisiones nos lleva a él con más garantías y seguridad. La Iglesia católica profesó una técnica de vida en la medida en que daba por sentado que el proyecto de todo ser humano era escapar a la condenación eterna. En verdad, la Iglesia defendía que la meta era la contemplación de Dios, pero siempre tuvo dificultades para hacerla atractiva a la gente sencilla, así que prefirió subrayar las penas del infierno, mucho más evidentes y para las que había una vieja literatura fantástica a disposición. Puesto que el proyecto era salvarse de las penas eternas, cada ser humano en la situación difícil debería pensar qué opción le llevaba directamente a ser condenado en el juicio final. Luego la filosofía ha propuesto, como siempre, sustitutos terrenales de ese infierno. Así, a la hora de tomar decisiones nos recomendaba pensar qué acción produciría el infierno de la culpa, de la vergüenza, del arrepentimiento o de la pérdida de identidad. Creo que estas variaciones del infierno son poco emocionantes. Por eso creo que deberíamos poner el énfasis en representarnos la felicidad que perdemos si tomamos decisiones equivocadas. Por eso debemos imaginar con claridad el estado en el que nos sentimos felices y tomar las decisiones con él en la cabeza. Ser fieles a esa imagen de felicidad es lo único que puede dar consistencia a nuestra vida, sea cual sea el grado de equivocaciones que hayamos cometido antes.

En todo caso, cuando miramos atrás podemos descubrir un sentimiento parecido al de darnos cuenta de que hemos recorrido nuestro camino, el nuestro. Quizá esto sea inseparable de la sensación de haber equivocado la ruta. Ambas cosas son perfectamente posibles. También las equivocaciones son nuestras y sólo nuestras. Pero si han sido decisiones nuestras, tomadas conscientemente, sentiremos un apego incluso a nuestros propios errores. Si las hemos tomado persiguiendo aquello que imaginamos como lo más feliz, habrán formado algo parecido a un propio camino, como quería Whitman, en los versos que leímos en los primeros capítulos. Estará hecho de avatar y de fidelidad y, en cierto modo, esto lo apreciamos nosotros tanto como los demás. Lo más probable es que no nos sintamos felices ni entusiasmados, pero por lo menos sentiremos que hemos sido nosotros mismos.

Ese sentimiento de ser nosotros mismos tiene que ver con una carencia radical de violencia en nuestra vida. Esto es decisivo para entender de qué estamos hablando. En cada una de estas decisiones nos encontramos a nosotros mismos, no a fuerzas extrañas, ajenas a nosotros, coactivas. Sin ninguna duda, en los elementos que tenemos en cuenta a la hora de decidir, siempre hay realidades que no podemos cambiar, con las que tenemos que contar. Así que nuestro sentido de la libertad nunca es absoluto ni incondicionado. Pero en la medida en que las decisiones fueron nuestras, la libertad no puede desaparecer. Que la libertad está en la base de nuestras decisiones, eso es lo que neutraliza la violencia y hace que nuestra vida se identifique con su propio camino.

Como podemos suponer, identificar ese camino es atravesar la distancia que nos separa de la muerte. Desde cierto punto de vista, los seres vivos desean que el camino hacia la muerte lo decida el propio organismo, no se le imponga desde fuera, mediante la violencia. La muerte aquí también nos iguala, pero sobre todo porque nos prohíbe dar con nuestra propia mano aquello que el propio organismo se dará algún día. Este individualismo, que hace sagrada la marcha libre de la persona hacia la muerte, también nos impone la prohibición de levantar nuestra mano contra ser humano alguno. La propia muerte es sagrada, porque lo más importante que le debe pasar a un ser humano es justo mirar hacia atrás en el momento definitivo y hacerse fuerte en los momentos de felicidad y de experiencia que su vida haya tenido, en los momentos por los que puede decir que su vida ha sido suya. Nadie ha sabido transmitir la emoción de estos momentos, con tanta intensidad y plenitud, como Ingmar Bergman en su viejo film *Fresas Salvajes*.

Los estoicos antiguos entendieron la vida como una preparación para estos momentos. Así se imaginaban haciendo cuentas consigo mismos en muchas ocasiones y se preparaban para abandonar el mundo. A esto le llamaron preparar el duelo, la despedida de la vida. Era una manera de intensificar la vivencia de cada presente. Conscientes de que el tiempo venía galopando frente a ellos, creían que era preciso intensificar la conciencia en cada instante, como si ya fuese pasado. Así descubrían la felicidad del presente como un milagro. Lo que todavía no se había ido de entre sus manos, el presente, lo sentían como una donación, y era tan intenso que quedaba grabado a fuego en su conciencia. De esta manera, vivían atentos a todas las realidades de su existencia, pero también a su libertad. No rechazaban ningun instante de gozo, pero estaban preparados también para decirle adiós. Se veían llenos de vida, pero también estaban dispuestos para el mo-

mento en que estuvieran solos frente a sí mismos, en la soledad más radical, despojados de todo, frente al azar del mundo. Todo les era grato, pero lo único imprescindible era su conciencia frente al tiempo y la vida entera. Ser ellos mismos, eso sentían cada vez que miraban atrás. De ahí que respecto al futuro no les valiera cualquier cosa. Sólo la anticipada, la construida por ellos mismos. Lo único que no podían perder era su propio sentido.

Estos hombres hicieron de manera extremada y heroica lo que en cierto modo todos tenemos que hacer y, cada uno a nuestra manera, acabamos haciendo. Cuando la muerte roza nuestras vidas tenemos dos opciones respecto a ella. O los medios técnicos o los medios humanos. Sin duda, los primeros son inevitables cuando la enfermedad es violenta y dolorosa. Como las enfermedades no mortales están controladas, y como las mortales son de este tipo violento, los medios técnicos de asistir a la muerte se hacen cada vez más inevitables. Como, además, la técnica atraviesa nuestra vida enteramente, y en muchas ocasiones nos somete a peligros, el azar entra cada vez más como causa de la muerte, como entró como causa del nacer. Además, como nuestro cuerpo por general resiste mejor que nuestro cerebro, se va haciendo frecuente una muerte orgánica que ha sobrevivido mucho tiempo a la catástrofe psíquica. En este caso, los medios humanos de enfrentarse a la muerte son estériles. En realidad, el ser humano ya no está allí para cuando la muerte llega. El organismo ya no puede darse cuenta de cuál es su camino natural a la muerte y la vida se acaba como si fuéramos topos en un laberinto sin salida. La vieja visión del ser humano como una unidad orgánica y psíquica se rompe y estalla en pedazos. Nuestra experiencia de un cuerpo que apenas roza destellos de su alma es terrible, llena de sufrimiento y de estupor. Un cuerpo anciano y gastado del que brotan apenas ráfagas de una caprichosa alma infantil nos ofrece una experiencia insuperable de lo siniestro.

Pero el dolor de todas estas imágenes nos dice a su manera que, en el fondo, aspiramos a enfrentarnos a la muerte con medios humanos. Y esto quiere decir, sobre todo, que vivimos con la secreta creencia de que nuestro organismo, en su integridad psicofísica, sabrá llevarnos de la mano sin violencia hacia su propia extinción y que, en la medida en que se deja orientar por su naturaleza, la muerte no será sino un profundo respirar por el que devolvemos el aliento al mundo y quedamos aliviados de la lucha y la fatiga.

Esta creencia es muy difícil en una sociedad tecnificada como la nuestra, pero sigue iluminando la vida para el que la ha identi-

ficado. Éste desde luego no hará violencia a su organismo con dietas inmoderadas que lo destruirán, ni hará violencia a su psique con estimulantes que le harán perder la calma. Aceptará muchos elementos técnicos, pero hallará unos límites y plantará muros a la invasión de la técnica en su vida. La memoria frecuente de su pasado y la claridad de su vida habrán mantenido a su alrededor a personas que con sencillez le mostrarán su afecto y familiares que compartirán sus vivencias. Acercándose la muerte en conversaciones y recuerdos, dará tiempo a todos para ir elaborando la despedida y para despedirse él mismo. Su vida entera, unida y encerrada en la cápsula de su memoria, aparecerá ante todos animada por un único nervio, una voluntad de mantener lo digno de amor a su alrededor. Esta fidelidad a sí mismo no es incompatible, sino interna a la fidelidad a otros.

Cuando estos hombres mueren derraman una bendición sobre los demás, porque enseñan a vivir con su ejemplo. Esa es la salvación y ante estas muertes no podemos dejar de sentir una veneración de tipo religioso. Ésos han conquistado finalmente un alma, han humanizado la tierra. Luego, ese alma alienta infinitas conversaciones con los que les sobrevivieron, y éstos le ofrecen muchos homenajes íntimos, secretos, silenciosos y los llaman en los momentos decisivos de sus vidas y les piden opinión acerca de lo que se debe o no se debe hacer. Tampoco olvidan ofrecerles sus alegrías. Esos hombres ya son puras almas y las almas tienen la virtualidad de que sobreviven a los seres humanos. Quizá no son eternas. Quizá en el fondo todas las almas son la misma alma humana que rueda en nacimientos y muertes, amando a los seres humanos cercanos y sintiendo simpatía por todos los demás. Por eso, dichoso aquél que ha visto nítidamente una de esas almas iluminando la vida de un ser humano cercano. Tarde o temprano, descubrirá que ese recuerdo es su mejor herencia.

CAPÍTULO 10

LA CASA

1. El lugar de la conversación

Llegamos al final de nuestro viaje por los lugares de la ciudad. Hemos recorrido su centro y su periferia. Fuimos al mercado y a la plaza. Trabajamos en la fábrica y en la universidad. Avistamos los lugares del amor y los de la publicidad. Visitamos los espacios del poder y de la política y también nos acercamos a la iglesia y a los lugares de la religión. Cruzamos los espacios de la belleza, como los museos, las bibliotecas y el cine. Ya es tarde y hemos de volver. Pero, aunque cansados, debemos reflexionar un instante sobre el lugar al que ahora llegamos, lugar del que también partimos. Pues hemos salido de casa y a casa volvemos.

La casa es el elemento básico de la ciudad. Sin ella, la ciudad no existe. Atravesamos su tráfago sólo porque hemos de regresar. Interno a la ciudad es ese momento en que todos se marchan de sus plazas. Sin duda, siempre quedará alguien perdido en las calles, sin tener adónde ir, o alguien que extravió todos los caminos. Pero para casi todos, el final del día es la hora del regreso.

Una gran novela del siglo XX se llama *Ulysses*. Todo el mundo sabe que este personaje lleva el nombre del héroe griego que atravesó una maravillosa aventura cuando se disponía a volver a la casa. El mundo clásico de los griegos tenía un sentido muy preciso de las proporciones. Como ese marinero había salido de su tierra natal para una aventura injusta, una guerra de conquista, tuvo que padecer las penalidades correspondientes en el regreso. Por eso, el dios Poseidón, el dios de los mares, lo tuvo dando vueltas por todos los peligrosos lugares del Mediterráneo hasta que, finalmente, lo perdonó. Entonces le permitió avistar las costas de su isla, Itaca, y abrazar a su esposa. Ulises es el emblema más universal de la vida humana y uno de los mitos que siempre han acompañado al hombre occidental.

Basándose en él, James Joyce, un novelista irlandés que maduró en los primeros años del siglo XX, retomó este mito y escribió una gigantesca novela para narrar la extraña aventura de un hombre normal que regresa a su casa después de un día de trabajo. De esta manera, Joyce venía a reconocer que ya se había acabado el tiempo de las grandes aventuras, pero también que la mente humana es tan compleja que en el trayecto más corto puede tejer una complicada historia, inabarcable y llena de misterios. Pero lo específico de este viaje de Bloom, que así se llama el personaje de Joyce, consiste en que el regreso a la casa es el regreso a la soledad. Jamás logra salir de las figuraciones de su mente. Nunca deja de construir un soliloquio, un hablar a solas consigo mismo en el que nuestro personaje anda cerca de los caminos de la locura. Su regreso no es tal porque su soledad nunca se acaba. En realidad, Bloom anda perdido porque en el fondo no tiene hogar ni puede regresar a sitio alguno. Un hogar, y ésta es la esencia misma del mito griego, es el lugar donde permanentemente nos esperan.

En verdad, allí donde llegaba el griego Ulises, allí se festejaba un rito. Era acogido por una familia, se lavaba, se aseaba y se aprestaba a acercarse al fuego. Tomaba un sencillo alimento, y allí, sereno, admirado de estar vivo, se entregaba a la conversación con todos. Entonces, Ulises contaba su aventura y los demás contestaban con la suya. Al final siempre venía a sus ojos la emoción, porque se acordaba de su lejana isla; pero en ese narrar y ese echar de menos a los que esperan se trababan lazos verdaderos con otros seres humanos, aunque en el origen del encuentro estuviera el azar del naufragio o el capricho de los vientos. En esas imágenes vemos la imagen mítica de la familia y de la casa. Porque si algo define la casa es justamente esto: el lugar de las conversaciones. Lo único que destruye la casa y la familia es el silencio. En cierto modo, el silencio no existe. Lo que de verdad existe es el lenguaje de cada uno consigo mismo. Pero si algo significa la lógica de la familia, es que ese lenguaje de cada uno consigo mismo es siempre, inexorablemente, equivocado. Ese lenguaje privado es la cuna de los malentendidos, de los cálculos privados, de las interpretaciones exageradas, de los reproches, del rencor. Sobre todas estas emociones, se tejen los caminos errados en los que va cristalizando la imagen equivocada de cada uno. Sin la conversación, la familia es un espacio de tensiones y rumores que tarde o temprano estallan en la violencia.

Para eso está el día y para eso la jornada ha sido larga; para eso hemos visitado todos los lugares de la ciudad: para regresar

cargados de experiencia a la casa, como Ulises a través de los peligrosos lugares del mar. La conversación más agradable es la que cuenta, la que narra. Por eso, cuanto más rica sea nuestra peripecia a través de la ciudad, cuanto más tengamos que contar, más se iluminan las horas en el seno de la familia. Allí podemos exponer nuestra experiencia y contrastarla con la experiencia de los demás. Ahí tienen sentido los planos de la conversación entre diversas generaciones. Ahí se identifican las diferencias entre abuelos, padres e hijos y, a partir de estas interpretaciones distintas del viaje, encontramos la variación propia de cada uno. En la conversación no sólo comprendemos a los demás. Tan importante como esto es que nos entendemos mejor a nosotros mismos. Y no sólo porque nos obligamos a poner en palabras los sentimientos y las valoraciones, abandonando así las nieblas del monólogo interior, donde todo parece claro hasta ese momento en que queremos enseñárselo a otro y nos damos cuenta de las confusiones. También porque, al saber lo que el otro ha experimentado y pensado, aprendemos a identificar mejor lo propio de nuestra posición, lo que de verdad queremos decir y sentir.

Sin duda, los roles de la conversación familiar no son los mismos que los papeles que adoptamos en la conversación entre profesionales, artistas, científicos, amantes, creyentes o políticos. En estos campos, como es natural, cada uno debe ser absolutamente franco a la hora de defender los propios intereses y puntos de vista. En estas conversaciones, aunque se debe entender al otro, e interpretarlo bien, esto se hace para ajustar bien las propias posiciones, identificar los puntos de encuentro y desencuentro, llegar a pactos y garantizar la continuidad del trato o diluir la relación. En suma, son conversaciones desde la igualdad y destinadas a mantener la igualdad. Esto no es *exactamente* así en las conversaciones familiares.

Digo *exactamente* así y éste es el punto fundamental. Pues la conversación familiar —como la pedagógica— está destinada a la igualdad, pero no siempre se produce desde la igualdad. Naturalmente, también hay situaciones en las que los miembros de la familia, ya todos mayores de edad, son iguales. Entonces están vinculados por el respeto y el afecto que hayan sido capaces de tejer con sus atenciones mutuas y en sus conversaciones anteriores, cuando eran mayores y menores, y unos no tenían experiencia y otros ya cargaban con ella. Desde luego, que una familia sepa construir sobre esas relaciones afectuosas los vínculos de la amistad entre sus miembros es una fortuna envidiable. Pero lo indudable es que, para que eso tenga lugar, antes han debido producirse estas conversaciones en las que no existía igualdad entre padres e hijos.

Se comprenderá que el asunto es complicado. La familia no es una relación entre iguales y, sin embargo, tiene que llegar a serlo. Durante un tiempo, pase lo que pase, no lo será. Es fácil por ello que los dominantes en esta situación de desigualdad —los padres— aspiren a mantener esa posición de forma autoritaria, proyectando más allá de lo debido esa desigualdad que por un tiempo ha jugado a su favor. Esto es: puede ser que los padres aprovechen la dominancia para hacerla duradera. Esto naturalmente afecta a la totalidad de la familia. Su efecto es que no se dejará hablar a los hijos como es debido. El signo de unos padres autoritarios es exactamente éste: romper la conversación entre todos e imponer el monopolio de su palabra. Sólo ellos hablan. Los demás callan. Esta condena de silencio, lanzada sobre los hijos, es fatal. En esa situación muda, crece una relación indomable con quien nos impone silencio. Ahí nace sencillamente el odio, que no es sino la aspiración sorda, pero poderosa e irreprimible, de hacer callar a alguien. De ahí que la familia, por ser el lugar de lo mejor, puede convertirse en el lugar de lo peor. De ser el lugar donde siempre nos esperan, donde nuestra conversación siempre esté a salvo, puede convertirse en el lugar del más frío e impenetrable silencio, el lugar en el que se espera en secreto que alguien se vaya. De ser el lugar de la humanidad, puede convertirse en el lugar hostil, siniestro, habitado por extraños.

Para eso, nada tan relevante como que los padres comprendan su verdadero lugar y papel. No están allí para afirmarse a sí mismos, sino para dejar ser. La autoafirmación han de encontrarla en la vida social, no en la casa. Su desigualdad respecto a los hijos, su posición dominante, no debe sino dictarles la correcta administración de su protagonismo. Su privilegio es dejar que los hijos sean, más que ser ellos. Pero los hijos serán en la medida en que hablen. Y hablarán en la medida en que tengan experiencias. Y tendrán experiencias en la medida en que los padres los coloquen en las oportunidades de adquirirlas. La familia quizá no sea el lugar donde se hacen las cosas —aunque también lo será en determinada medida— sino el lugar donde se reflexiona sobre lo que se ha hecho. Y aquí los padres tienen que dejar hablar a los hijos y quizá han de limitarse a hacer las preguntas apropiadas, ofrecer las sugerencias oportunas. El resto —eso que se llama educar en valores— se reduce en cierto modo a dar ejemplo. Sin ese ejemplo, todo es palabrería. Con él, las palabras destinadas al aprendizaje moral, sobran.

Es muy importante que acabemos con el mito del interior del ser humano. El ser humano no tiene un interior ni hay en su seno problemas. El ser humano es lo que hace y las conversaciones no

son sobre lo que somos, sino sobre lo que hacemos. De la misma manera, los vínculos de afecto no siempre se forjan directamente con manifestaciones expresas, sino que son más bien el resultado indirecto de las conversaciones que tienen como objetivo contar y explicar lo que se hace, compartirlo, entenderlo, criticarlo, mejorarlo y asimilarlo. Las conversaciones, en cierto modo, construyen la experiencia, pues es evidente que el mero hacer las cosas, sin la reflexión oportuna que producen las conversaciones, no deja huellas fuertes y duraderas.

Éstas son reflexiones sencillas, pero son decisivas para el rumbo de nuestra vida. Desde luego, toda la vida actual está organizada para alentar la autoafirmación de cada uno de nosotros. Pero no se puede ser padre ni madre, ni se puede educar a los hijos, si no limitamos esta autoafirmación tanto en el tiempo dedicado a nosotros, como en la actitud. Como es evidente, tampoco se gana nada asumiendo un sacrificio excesivo por los hijos. Eso acabará haciéndonos resentidos y lanzando contra ellos sordas acusaciones que los culpan de nuestra desdicha. Todo depende del sentido del tiempo y de su administración, de tal manera que no hay nada tan importante en la casa como el ritmo de la soledad y de la compañía, del hacer y del hablar, de la experiencia y de la reflexión. En este punto adquiere sentido la casa no sólo como familia, sino como hábitat, como edificio, como lugar.

Pero antes de entrar en este asunto, me gustaría dejar claro que las conversaciones de una familia proceden de la experiencia que sus miembros adquieren a través de la instituciones de la ciudad: allí se habla de la economía, del trabajo, de política, de lo que nos gusta como arte, literatura o cine, de lo que nos preocupa desde el punto de vista moral y religioso. Ser parte de estas conversaciones, al nivel que cada uno pueda desplegar, resulta decisivo para tener un sentido compartido de las cosas y experimentar que todos somos tenidos en cuenta. Con frecuencia se ha dicho que la televisión amenaza todo esto. Como es natural, la amenaza no es la televisión, sino la soledad. Ahora bien, la televisión hace soportable la soledad. De esta manera, no se crea mala conciencia en nosotros cuando un miembro de la familia se encierra con ella. Al fin y al cabo, está pasando un buen rato y nos deja tranquilos. Administrar esta soledad es decisivo y, desde cierto punto de vista, se puede decir que, frente a lo que puede parecer, la televisión es una de las fuentes principales de conversaciones en el seno de la familia. En este sentido, la televisión es mucho menos mortífera que internet, que hace adictos a la soledad a cambio de ofrecernos la impresión de abrirnos a muchos amigos lejanos, amigos sin cuerpo, virtuales,

y por eso en último extremo irresponsables, ya que pueden ocultar mucho más de lo que son capaces de mostrar.

Aquí, una vez más, la clave está en no impulsar cada uno políticas de autoafirmación extrema. La televisión todavía puede obligar a pactos de tolerancia en el seno de la familia, en la medida en que define el espacio de lo común. La autoafirmación no tiene límites en internet y por eso, en la medida en que reduce a los miembros de la familia a espectros que buscan en la red su conversación, es un disolvente radical de la formación familiar. Pues los camaradas de internet no cesan de reflejarnos a nosotros mismos, nuestros gustos y nuestros lenguajes. Son en todo como nosotros y eso puede gustarnos, pero no llegan a servirnos de contraste y de reflexión, de mejora y de aprendizaje. El diálogo de internet —el chat— es con frecuencia tan soliloquio como el que mantenemos en la soledad: es siempre con nosotros mismos. Una apertura a los gustos y experiencias de los miembros de la familia es necesaria para tener una mínima comprensión de otras posibilidades de vida y para esperar una recíproca influencia. Sólo así no estaremos encerrados en nuestro propio mundo, lo que tarde o temprano es como una propia cárcel.

2. Una habitación propia

Éste era el título de un conocido ensayo de una gran novelista inglesa, Virginia Woolf. Con esta frase, ella deseaba mostrar la profunda relación entre la configuración de una personalidad propia y la disposición de un espacio privado. Allí crecería ese sentido de la intimidad que asociamos a la última configuración de la experiencia, cuando repasamos las conversaciones, mantenemos sus ecos, identificamos aquello con lo que nos quedamos y de lo que nos apropiamos, para preparar con ello los futuros encuentros y diálogos. Este momento de reflexionar sobre lo aprendido en el trato con los demás, era identificado por Woolf como la pasión de escribir. Como es natural, el hecho material de escribir no es necesario. Lo importante es ese momento reflexivo sobre las conversaciones, en la serenidad y en la calma de la habitación propia. Ahí se produce el madurar de la personalidad. Ahí parece que estamos solos, pero en realidad no lo estamos.

Este ideal de una habitación propia es la otra cara de la moneda de la casa como lugar de conversación. Como todas las cosas importantes, ésta de la familia está llena de aspectos contrarios y por eso la vida es un poco complicada: hemos de atender a cosas dife-

rentes que son igualmente necesarias. La consecuencia es que debemos buscar equilibrios entre los espacios comunes y los espacios propios de nuestras casas. La condición del equilibrio es que las cosas diferentes existan. En cierto modo, sólo las sociedades medianamente ricas pueden aspirar a esos equilibrios. Al reunir tipos de bienes diferentes, los equilibrios suponen cierta abundancia, desde luego. Pero también suponen la atención, el cuidado, la voluntad de conseguirlos y la aspiración a gozar de ellos. Los equilibrios no existen por sí mismos. Tenemos que lograrlos. Hay sociedades que no gozan de la riqueza mínima para plantearse estas cosas, pero hay otras que podrían gozar de esos equilibrios si se lo propusiesen y que no los tienen porque desconocen su importancia, porque no los han hecho objeto de su voluntad.

Podemos decir que el grado de civilización alcanzado por una sociedad no se mide por los ingresos en dinero, ni por la cantidad de ordenadores, ni por los coches o televisores de que disponga una familia media, sino esencialmente por la relación entre la dimensión profesional de sus miembros y la vida familiar. Éste debería ser también el criterio para medir su nivel de riqueza. Si el aumento de los sueldos, el reconocimiento del trabajo profesional, es menor que el aumento de los precios en aquellos bienes imprescindibles a la familia, entonces esa sociedad se va empobreciendo. Eso lo notarán las familias, que tendrán que entregar más tiempo al trabajo profesional, con la reducción del tiempo dedicado a experiencias en los otros ámbitos de vida social, el científico, estético, erótico, religioso, político, deportivo o demás. Entonces verán cómo su vida familiar se realiza en márgenes más ajustados de equilibrios. Cuando esto ocurre, el tiempo de trabajo será muy largo y el tiempo de la casa breve. Entonces la casa no será el lugar de las conversaciones, sino de un silencio que se identifica con el descanso y el malestar. A medio plazo, la vida social entera lo notará, pues hará más difícil el éxito vital de sus ciudadanos. Con ello llegará tarde o temprano el pesimismo, la pérdida de horizontes de futuro, la falta de integración social, la reducción de la experiencia y las formas de vida que genera la desesperación: indiferencia ante los efectos de las acciones, malestar general ante el futuro, cinismo e inseguridad y, finalmente, de un modo u otro violencia.

Al final, la proporción entre la vida profesional y la vida familiar se mide en dos dimensiones: espacio y tiempo. En cierto modo, son las dos variables más básicas del ser humano y por eso son decisivas para medir el grado de civilización. Una sociedad estará civilizada si existe una buena proporción entre el tiempo del trabajo profesional y el tiempo entregado a la vida familiar. Mas para que

el tiempo entregado a la vida familiar sea saludable y provechoso, hemos de tener experiencias sociales sobre las que conversar. La primera consecuencia de la pérdida de reconocimiento profesional es que ha de aumentar el tiempo que tenemos que dedicar al trabajo. Pero si aumenta el tiempo que los padres tienen que dedicar al trabajo, entonces disminuye el tiempo de las experiencias no profesionales, de la construcción de la personalidad, de la capacidad de hacer cosas, de entender y gozar de la vida social, de disfrutar de sus bienes. Entonces disminuyen las conversaciones familiares y crece el tiempo de soledad de padres e hijos. Pero si el ser humano no se entrega al hacer y al interpretar en común lo que hace, si se queda vacío y solo, entonces inexorablemente crecen en su seno los fantasmas: la insatisfacción, la inseguridad, la inquietud, la incapacidad de comunicar, el resentimiento, el odio. El ser humano no es sino lo que hace y habla, pero si no hace nada sino trabajar, entonces el vacío interior se torna una cárcel y el ser humano está preso de sí mismo.

Una civilización avanzada tiene todo esto en cuenta. Una que no ha identificado estos ideales civilizatorios, no suele pensar en estas cosas. Por eso, a veces, la cuestión del tiempo de trabajo está afectada por hábitos y formas sociales que disminuyen su productividad laboral, alargan innecesariamente la jornada de trabajo y hacen muy difícil la vida social y familiar apropiada. Sin ninguna duda, lo determinante aquí no es el tiempo de trabajo, sino la productividad. Dado que todos los países son más o menos competitivos en el mercado mundial, el trabajo tiene que aspirar a ser productivo por igual. Ahora bien, la productividad es una variable de rendimiento por unidad de tiempo. Si el rendimiento por hora es menor, para mantener la productividad del trabajo se deberá pagar menos por esa hora. La consecuencia es que para cobrar lo mismo que se cobra en otro país más competitivo, se tendrá que trabajar más horas. Así que ninguna salida es buena si hay baja productividad: podemos trabajar las mismas horas, pero ganar menos, o ganar lo mismo y trabajar más horas. En un modo u otro nuestra vida familiar se verá afectada: o tendremos menos tiempo o tendremos menos recursos y menos espacio.

Pues el espacio es la otra variable que determina el reconocimiento del trabajo profesional. La capacidad que tiene una familia de dotarse de un espacio está en relación directa con su capacidad profesional. Un país será tanto más civilizado si un trabajador medio puede disfrutar de mejor espacio para habitar. Si esa media es baja, en dependencia directa de la productividad, todo indicará que el sistema económico de ese país no está preparado para facilitar

la vida de la gente ni, con ello, su vida familiar. Si esto sucede, entonces el sistema económico no es el adecuado a una civilización superior. Esto debería ser un motivo de reflexión para la sociedad española en su conjunto. Igual que debería serlo el problema de si, además, el bien del espacio vital, la casa, tiene precios superiores a los niveles de productividad del trabajo. Pues si unos bienes básicos —como la casa— son en un país más caros que en otros países de productividad igual, o si son iguales en precio que los de un país de productividad mayor, eso es un índice de que alguien se está beneficiando indebidamente del conjunto de la vida económica. Entonces, necesariamente, las viviendas medias serán cada vez más pequeñas, con menos metros cuadrados, con entornos más masivos y carentes de elementos embellecedores, o serán cada vez más caras, con lo que reclamarán más parte del trabajo de la gente para pagar el mismo bien. En estas condiciones, no podemos imaginar que la casa sea el espacio para el tiempo de las conversaciones. Será más bien el lugar de la frustración, en el que constatamos que no estamos a la altura de otros países sin explicarnos muy bien el motivo.

Esto sucede porque en el fondo hay un bien escaso que está distorsionando el sistema económico. En relación con el tiempo, ese bien escaso es la productividad, que depende de la preparación profesional, de la inversión tecnológica de las empresas y de los hábitos laborales. La productividad está en relación directa con la capacidad de innovación de una sociedad y ésta depende, a su vez, de la capacidad de superar una actitud conservadora por parte de los agentes económicos, de una buena relación del sistema universitario con el sistema productivo y del espíritu de planificación a medio y largo plazo por parte de las empresas. En relación con el espacio, naturalmente, el bien escaso es el propio espacio. Aquí una vez más deberíamos ver la proporción entre los habitantes y el espacio para saber si tiene sentido que ese bien sea escaso. Lo que observamos en España, por ejemplo, nos deja atónitos. Que el país menos poblado de Europa tenga el suelo más caro de Europa es un contrasentido, lo que testimonia que aquí no se está siguiendo la ley de oferta y demanda. Y cuando no se sigue la ley de la oferta y la demanda alguien está beneficiándose de ello de manera privilegiada y está deteniendo las posibilidades de mejorar la civilización. Y hace injusticia a la sociedad entera.

¿Qué sucede en España para que el suelo sea escaso si hay más suelo libre que en ningún otro país de Europa? Algo muy sencillo: que hay una diferencia entre suelo y suelo edificable. Suelo libre hay mucho. Suelo edificable hay muy poco. Y esto es así porque hay tanto suelo edificable como quiera el poder de un ayun-

tamiento. Lo que hace que el abundante suelo se convierta en el escaso suelo es la declaración de un poder político. Este poder es el que decide que el suelo sea caro. Con su varita mágica, puede convertir suelo libre en suelo urbanizable. Que un bien tan fundamental como el espacio esté sometido a una decisión que no es la del mercado, es una alteración de la vida económica que afecta al interés de toda la ciudadanía y al progreso de la civilización misma de un país. Naturalmente, esto es intolerable, porque muestra que las instituciones no están al servicio de los ciudadanos, sino al servicio de encarecer artificialmente un bien en manos de unos pocos. Mientras esto esté así, un país no será civilizado. Pues no hará todo lo debido para mejorar y facilitar la vida básica de su ciudadanía, sino que le extraerá el máximo de su tiempo de trabajo.

De ahí la necesidad de retirar ese poder decisivo de los ayuntamientos y establecer una ley general que diga que todo el suelo, por principio, es edificable para la iniciativa económica. Una ley, a ser posible europea, debe establecer de manera definitiva las excepciones, los espacios naturales protegidos, y fijar las condiciones generales de altura y de calidad de las viviendas, de protección medioambiental, y los requisitos urbanísticos para que se pueda edificar. Éstas son decisiones centrales que afectan a nuestra vida entera, pues afectan al espacio que podemos disfrutar y al tiempo que hemos de pagar por ello. Esto no puede depender de razones y decisiones ocultas y extrañas de un puñado de concejales. De no hacerse así, este país será incivilizado y, por mucho que sus autoridades digan que apoyan a la familia, no harán sino un ejercicio de cinismo. Pues lo que realmente apoyan es el lucro indebido, no fundado en razones del mercado ni en el trabajo profesional, sino en el disfrute de un poder político que se usa de manera ilegítima y que extrae del bolsillo de los ciudadanos un dinero —bajo la forma de precios altos— que no tiene justificación alguna.

Pero aún puede haber algo peor y es quizá lo que pasa también en España: que la jornada de trabajo es poco productiva y sólo permite una aspiración al disfrute de espacio pequeño, muy caro y de mala calidad. Esa jornada de trabajo se tiene que prolongar para obtener salarios semejantes a los de otros países. Justo por eso, se tiene que organizar la agenda del día con una jornada larga. Esta jornada larga tiene que hacerse partida. Con ello, se tiene que comer fuera de casa. Así, se llegará a la casa muy tarde, sin dejar tiempo alguno para disfrutar de ninguno de los bienes sociales. De esta manera, se llega al hogar cansado y sin nada que contar. Como además eso lo hacemos para obtener el nivel medio de hogar, que

entre nosotros será además muy caro, no llegamos a disfrutar de un espacio especialmente agradable. La vida así se torna sin horizontes y es fácil que emerja la frustración.

Creo que esto describe bien la diferencia entre un país civilizado y España: en un país civilizado, el trabajo se entiende como una actividad que debe ser controlada en su productividad. Por eso se realiza de forma intensiva. Así no es preciso hacer una jornada excepcionalmente larga. De esta manera, no hay que partirla. La consecuencia es que toda la familia puede salir temprano hacia el trabajo o hacia el colegio, todos a la vez. Pero a las cinco de la tarde, también todos a la vez, estarán en casa, sin disminuir su capacidad adquisitiva. Si además el precio de las casas no es tan alto, como ahora en España, esa alta productividad en menos tiempo nos permitirá disfrutar del mayor espacio, más agradable, confortable y plural. Entonces podrá dedicarse un tiempo para las conversaciones y para la educación de los afectos y el diálogo, para el crecimiento vital de todos a la vez.

Pero si los hijos tienen que estar en casa solos un buen tiempo hasta que lleguen los padres, y si éstos no traen más que frustración y cansancio, los hijos no pueden sino sentir que ese esfuerzo de trabajo es embrutecedor y que no merece la pena. Así que, si el horizonte que tienen es vivir la triste vida de sus padres, pronto comprenderán que no merece la pena el esfuerzo. Cuando los jóvenes establecen ese diagnóstico, es fácil que no tengan un pronóstico para sí y para su vida. De esta manera, el éxito vital para ellos está comprometido de antemano. Sólo saldrán a flote desde un aporte de energía, de obstinación y de fortaleza que, desde cierto punto de vista, será milagroso. Pero el resentimiento ya será inevitable en ellos. Habrán comprendido que, al margen de todas las retóricas, lo que constituye el nervio de la vida social es la lucha por hacerse con la mayor parte de su trabajo o tiempo posible, con lo que estarán legítimamente a la defensiva. De una manera u otra serán personalidades que no estarán motivadas por la complejidad de los aspectos de la vida social, que aquí hemos intentado exponer. En el caso —que es bastante más general de lo que se cree— de que salgan adelante por una especial relación de afecto con alguno de sus padres, o con los dos, pues a veces para crear afecto profundo se requiere muy poco tiempo y muy poco espacio, y a pesar de todo los seres humanos saben dárselo en las condiciones más extremas, la buena disposicion de ánimo se reducirá al más estrecho entorno familiar, que se convertirá en una excepción en un mundo entregado a la lucha más fiera y ventajista. Pero por lo general, ese afecto, aunque ilumine con destellos

de humanidad incluso la vida más terrible y desesperada, no construye por sí solo una experiencia humana digna de tal nombre, tal y como debería estar al alcance de la mano de la inmensa mayoría de ciudadanos de un país civilizado. Y esa experiencia humana digna sería un equilibrio entre los bienes de la vida profesional, la vida social y la vida familiar, un equilibrio forjado en una buena distribución de espacio y de tiempo disponibles.

3. Un mundo único

Estas condiciones materiales de vida, basadas sobre todo en una distribución apropiada de espacio y de tiempo, son las que determinan el futuro de nuestra sociedad, en la medida en que determinan el futuro de nuestras familias. Quien no quiera hablar de aquellas condiciones de su mejora y democratización, debería abstenerse de las buenas palabras y de los grandes discursos sobre la familia.

En verdad, siendo realistas, nada en nuestro mundo está dispuesto para afirmar esta institución. Basta mirar las grandes urbes de America latina o de África. Allí, abandonando grandes espacios agrestes, se arremolinan los campesinos disputándose una chabola de latas, sin agua y sin luz. En esos espacios reducidos, las hijas mayores cuidan a veces de sus hermanos menores, que pronto se mezclarán con sus propios hijos, mientras los padres se pierden en el mar de miseria y abandono de la ciudad, buscando un trabajo escaso y malpagado. Ahí, la familia se reduce a una comunidad de mujeres y su prole, sin espacio apenas y sin tiempo que dedicarse unos a otros. Es un panorama semejante al que descubrió en Nueva York un fotógrafo de principios de siglo que se atrevió a entrar en Harlem, en los barrios donde nadie quería mirar, y que nos ha dejado espectáculos impresionantes de pobreza y miseria.

En las grandes ciudades del mundo rico, la familia no tiene mejor suerte. Aquí se va imponiendo la forma de madre sola con hijos, consecuencia de la existencia de madres solteras y de la tasa ingente de divorcios, muchos de los cuales se llevan a cabo tras un enfrentamiento traumático, con lo que los miembros de la familia no se ahorran ninguna de la experiencias negativas. Sobre esta base, no es de extrañar que la forma que adquiera la convivencia en la casa se entregue a las soluciones individuales y específicas que cada uno encuentra *como puede*. Cualquier intento de pautar la forma de vida familiar es vano. La variedad y la dispersión de experiencias será inevitable. En un mundo amenazado por el naufragio, cada uno se agarra a su tabla y la mantiene el tiempo que pue-

de. Por eso, ningún dogma debería obstaculizar las nuevas formas de afecto, los nuevos vínculos de amor, los nuevos compromisos de estabilidad, de orden y de confianza. Al contrario, allí donde surja la voluntad de seres humanos adultos de unirse en responsabilidad y amor, con vínculos de franqueza y confianza recíproca, allí se debería proteger ese bien.

En esos ambientes, de la misma manera que en los más apegados al orden familiar de la tradición, puede crecer y reproducirse el sentimiento de la humanidad, objetivo último de la casa. Así no se dejará al azar que en los nuevos seres humanos que vienen al mundo surja una idea precisa de su valor, de lo que pueden hacer con su vida, de lo que se les puede pedir. La familia está diseñada para que no se entregue al azar nuestro sentido del propio valor, nuestro sentido de la humanidad y de la dignidad. Estos sentimientos no pueden surgir si no existen previamente en los padres. De esta existencia de vínculos humanos no es garantía la forma jurídica ni la forma sacramental. Sólo el afecto hace que crezca y se extienda el afecto. Sólo el respeto crea ojos y oídos para identificar el respeto. Sólo las palabras atentas producen en nosotros la atención. En esas actitudes está en juego el sentido de la humanidad o la recaída en la brutalidad. Esto no podemos consentirlo, pues amenaza con destruir en una sola generación largos esfuerzos de civilización. Sólo la familia debe, a través de todas las conversaciones, descubrirnos nuestro valor, no sólo como hombres profesionales capaces de disfrutar de bienes materiales, sino como hombres capaces de gozar de los bienes sociales. Esas instituciones sociales —la ciencia, la economía, eros, la estética, la religión, la política— son las que soportan nuestra sociedad. Si los que llegan al mundo tienen una relación azarosa con ellas, si no las entienden ni las ven como bienes, si no gozan de ellas, si quedan excluidos de su disfrute, entonces nuestro mundo entero está sometido al azar. Nuestro futuro no estará mínimamente asegurado. Carente de personas que puedan entenderlo, se hundirá sin sangre y sin vida.

La familia es el instrumento óptimo para asegurar la reproducción y la mejora del mundo social. Lo es porque se encarga de un trabajo muy fino, de individuo a individuo. Aquí se han acabado las masas, los tratamientos despersonalizadores, las grandes cifras. Aquí uno o dos seres humanos cuidan de otro ser humano, en la plenitud de su personalidad concreta, con una atención dirigida a él y sólo a él. Podemos desear que sean artistas más o menos buenos, o científicos mejores o peores, ciudadanos más o menos interesados por la política o más o menos aficionados a la literatura. Esto dependerá de muchas cosas y la familia no fracasa por uno de

estos resultados concretos, sino cuando se bloquea en general la forma de la conversación. Sólo ella puede lograr que este ser humano, confiado a mí por mi propia voluntad, alcance la conciencia de su humanidad como ser dotado de valor y dignidad, de igualdad y de libertad, de competencia para entender a los otros y entender sus propios deseos, algunos de los cuales se convertirán en derechos y necesidades, y otros en deberes. Si no lo hace la familia, esto no lo podrá hacer nadie sin extremas dificultades.

En este sentido, la relación entre el sistema familiar y el sistema escolar es de la más profunda importancia. Su relación es la que existe entre la educación y la formación. La segunda será tanto más exitosa cuanto más buena sea la primera. Esto quiere decir: la familia tiene la obligación indelegable de poner en manos del sistema educativo individuos conscientes de su dignidad y de su humanidad, o al menos no incapaces de sentirlas o no condenados a despreciarlas. Sobre esta base, la formación puede hacer su tarea como una profesión social más. Pero formar en los jóvenes la humanidad, como sentido de la dignidad que afecta a la totalidad de nuestra vida, no puede entregarse a los profesionales de la educación. Ellos deben meramente suponerla. De otra manera, su trabajo no puede ser entendido por el alumno. Ellos pueden, como es natural, desplegar ese sentido de la dignidad con nuevas formas y estímulos, descubriendo nuevos bienes, como la ciencia, la profesión, el sentido del arte, pero la base de todo esto, el sentido de los bienes humanos, esto no pueden crearlo por sí mismos. Así que la proporción entre la educación y la formación es otra de las leyes que rigen el mundo civilizado. Si la primera es escasa, la segunda no puede ser buena. Cualquier cosa que digamos contra esta ley es una forma de engañarnos. Por regla general, en un país atrasado en su madurez civilizatoria, como España, con poco espacio–tiempo familiar, se tenderá a prestar poco esfuerzo educativo por parte de la familia. La pretensión de que en esas condiciones los educadores logren éxitos notables es hipócrita. Por eso, un país poco civilizado cargará sobre los profesionales de la formación tareas que antes correspondían a la educación familiar. Pero esto exige que los educadores tengan que estar dotados, no tanto de una conciencia profesional apropiada, sino de un espíritu religioso, en el sentido expuesto en el anterior capítulo. Ellos, sin ser familiares, han de cargar con la función de la familia, que es impedir que la conciencia del valor de los seres humanos dependa del azar.

Facilitar la toma de conciencia de la propia dignidad y de las propias posibilidades vitales no es, por tanto, un esfuerzo de voluntarismo. Es la sustancia misma de la vida familiar. Será tanto más

difícil cuanto menos favorables sean las condiciones de vida de la familia. Por mucho que digamos a alguien que tiene un valor, una dignidad, un derecho y una tarea que hacer, si cuando vuelve a casa no ve sino desolación, soledad, silencio, entonces estamos hablando contra todas las evidencias que penetran en la vida de la gente.

Esto, además, tiene que ver con otro asunto, también constitutivo de una sociedad civilizada. Se trata de la confianza en el cambio social que permite esa sociedad. Sin duda alguna, si no damos ni noticias ni garantías de que vivimos en una sociedad abierta, dispuesta en cada generación a reconocer al mejor y darle la oportunidad de un puesto profesional a la altura de su preparación y de su competencia, entonces a la condena familiar estamos añadiendo la condena social, y así la falta de horizonte se torna asfixiante. ¿Y qué estado de ánimo ha de tener un educador que conoce que, por el pasado, sus alumnos vienen de la falta de atención y de recursos, y por el futuro, van a un mundo que, por determinados privilegios, no ofrece oportunidades limpias, sino que marca las cartas del acceso a los puestos profesionales sin tener en cuenta mérito y competencia? ¿A qué se debería apelar para decir una palabra de ánimo a ese alumno sin engañarlo? Una sociedad que se precie, y que aspire a un nivel serio de civilización, no puede vivir con la sensación de haber lanzado una condena sobre capas amplias de la población. No puede hacer sentir que la familia, lejos de ser una renovación y perpetuación de la humanidad en nosotros, se reduce a ser una rueda continua para reproducir la marginación.

Forma parte de la educación y de la formación preparar al joven para la aceptación de la competencia social. Pero esta palabra es muy ambigua y puede decir dos cosas: lucha constante de todos entre sí, sin ningún tipo de piedad ni de sentimientos morales hacia el entorno, o bien identificación de aquello que podemos hacer mejor con el menor esfuerzo, allí donde coinciden nuestras capacidades y nuestra inclinación, allí donde aprendemos mejor y podemos ejercer nuestra profesión con garantías de eficacia para los demás y de respeto y reconocimiento para nosotros. Quien ha descubierto esta forma de ser competente, sin duda, no se embarca en un combate despiadado. Su seguridad, su sentido de hacer lo que sabe y puede, da un tono de ligereza y facilidad a su trabajo y le aleja de esa estrechez de alma del que no se siente en el fondo legitimado para hacer una cosa, del que tiene que ocultar a todos que está en el sitio equivocado e indebido. Este sentido positivo de la competencia lleva incorporado un sentido razonable de esfuerzo, animado por el propio progreso. Todo esto forma parte del espíritu pedagógico y todo el mundo conoce la alegría del que aprende rápido por-

que sirve para una cosa. Pero si la sociedad es más bien cerrada, y no ofrece a las nuevas generaciones oportunidades adecuadas, esta competencia se hará descarnada. Entonces desesperará a muchos y sólo animará a los más aguerridos. Los que emerjan, quizá puedan ser buenos profesionales, pero será un milagro que tengan un espíritu cívico basado en sentimientos morales positivos.

Cada vez que una generación de jóvenes viene al mundo se abre una oportunidad para que el mundo quede unido. Las diferencias que los padres han construido se deberían poner entre paréntesis. Los caminos de los diferentes grupos sociales, de repente, deberían dejar de ser paralelos para llegar a cruzarse entre sí. En el pasado, durante mucho tiempo, padres e hijos han rodado por el tiempo como la repetición de lo mismo. En una sociedad tradicional semejante, los grupos humanos vivían de espaldas unos a otros, y no se relacionaban salvo para el momento del mando y la obediencia. El resto era ignorancia mutua y quizá desprecio. El mundo no estaba unido. Aunque es un poco exagerada para nuestros gustos, por su estética expresionista, hay una escena de la vieja película *Metrópolis*, de Fritz Lang, que señala muy bien lo que quiero decir. En aquella sociedad perfectamente organizada sobre dualidades, con los abismos oscuros de las fábricas y los altos rascacielos luminosos de los ejecutivos, los hijos de ambos viven separados. Unos habitan un paraíso entregados a juegos más o menos excitantes. Los otros viven sepultados en los angostos edificios del subsuelo. Como digo, éste es un mundo apocalíptico, al que eran aficionados los artistas alemanes de alrededor de 1920. Pero el momento más bello sucede cuando un grupo de niños del subsuelo irrumpe en el paraíso. Los hijos de los ejecutivos miran a aquella maraña de niños harapientos como si no pertenecieran a la especie humana. Lo siniestro de esta escena, y su extraña belleza, reside en que viola lo que ya hemos dicho: que cuanto más cercanos somos al tiempo del nacimiento, más iguales deberíamos ser y más capaces de afirmar la unidad del mundo. Una sociedad civil liberal, basada en el sentido del mérito, debe impedir estas diferencias entre los seres humanos que ya se han hecho una costra, que resisten en el tiempo, que se transmiten de padres a hijos y que no permiten que el destino individual signifique realmente algo.

Allí donde el destino individual no significa verdaderamente nada, la familia es o más o menos de lo deseable, pero no lo deseable. Más de lo deseable será cuando no haga sino proyectar sobre los hijos la vida de los padres, las ventajas de su posición social, los beneficios del esfuerzo acumulado por las anteriores generaciones. Más pronto que tarde, en un mundo social como el nuestro, donde

se requiere un cierto nivel de autoestima, de creatividad y de fortaleza, esta influencia familiar superior a lo debido pasará factura a los hijos. Así, suponer que el hijo de un conocido político ha de ser querido y respetado porque su padre lo fue, parece la mejor manera de llevar a un joven a la frustración. Pero si, en el caso contrario, el destino individual no cuenta porque, se haga lo que se haga, no se gozarán de oportunidades sociales apropiadas a nuestras capacidades y esfuerzos, entonces la familia no transmitirá sino desesperación. En ambos casos, la familia es una condena. Vemos así la complejidad de las cosas: en la familia sólo es posible que se movilicen energías destinadas a reconocer un destino personal, si la sociedad es abierta y se basa en el supuesto de la unidad del mundo social. Sin esa certeza, la tensión educativa de la familia colapsa.

Afortunadamente, aunque somos un país con déficit de civilización, hay capas sociales que todavía pueden entender el combate por una mejora de vida que no signifique sólo aumentar nuestra capacidad de consumo, sino nuestra experiencia humana profesional, social y familiar en general. La novedad de España, por primera vez en su historia, es que se ha convertido en un país de clases medias. Jamás hemos gozado de una base civilizatoria tan amplia como hoy. Millones de familias tienen una vida decente, trabajan de forma habitual, disfrutan de condiciones materiales suficientes y su sentido de la autoestima les lleva a asomarse a preocupaciones económicas, científicas, políticas, artísticas y culturales, religiosas y personales. Luego, miles de familias procedentes de otros sitios se integran poco a poco en nuestra sociedad, deseando comprenderla y exigiendo de ella la coherencia de cumplir con aquello que ella misma dice ser. Sin duda, estamos detrás de otros países como Suecia, Inglaterra o Francia en todos los parámetros de civilización, pero por primera vez no nos separa de ellos un abismo sino una distancia. Esas clases medias y bajas son fuerzas sociales que desean encontrar tiempo, sea cual sea su espacio de partida, para que sus hijos no sólo mantengan el nivel social que ellos les han dado, sino para que lo mejoren y lo humanicen. Y esto significa que pueden mirar a sus hijos con esa forma de afecto peculiar que está dispuesta a los sacrificios para lograr su educación. Esa disponibilidad es la condición necesaria para que ellos descubran su destino individual. Por humilde que sea el punto de partida, no importa. Lo importante es descubrir diagnósticos fortalecedores en el pasado y las correspondientes expectativas en el futuro junto con la decisión de luchar por ellas. Esto nos permitiría descubrir el valor, el sentido y el goce de la vida familiar. Ahora debemos ver un poco los problemas que ello lleva consigo.

4. Familia y protección

No hace falte que invoque en este pasaje del libro el nombre de Sigmund Freud. Si el ser humano sigue siendo una realidad digna de atención, misteriosa y fascinante, se debe sobre todo a este hombre, mucho más complejo de lo que suponen sus adversarios y mucho menos dogmático de lo que dicen las versiones resumidas de su pensamiento. En realidad, aquí sólo nos vamos a inspirar libremente en algunos de sus planteamientos. Lo primero que hay que decir es que la formación de la humanidad en nosotros es un proceso muy complicado, lleno de aspectos contrarios. Para darnos cuenta de esto, vamos a comparar el proceso del crecimiento del niño con el proceso que llevó a la especie humana hacia la civilización. Hoy sabemos que el niño ríe en el seno de la madre. En cierto modo, el nacimiento es un trauma tan fuerte como el momento en que el hombre inició su paso a la civilización. El parto significa romper el estado ideal en que se encuentra el feto en la placenta de la madre. Allí, no hay necesidad orgánica del niño que no sea atendida al instante. Todo flota en una atmósfera protectora que no podemos imaginar sino placentera. De la misma manera, el comienzo de la humanización está situado por la antropología en una perfecta adaptación del hombre —o de nuestros antepasados— al medio selvático, en medio de árboles elevados y protectores que ofrecen a la mano tallos y frutos. De ello ha quedado una huella en el mito del Paraíso y su interpretación del momento originario del hombre como expulsión y castigo. Por razones desconocidas, pero que al parecer fueron traumáticas, el hombre se vio obligado a vivir en la sabana, donde todo era un peligro. Ese trauma que se produce cuando se rompe la perfecta adaptación al medio y se entra en un medio hostil, donde todo es peligro, donde depredadores feroces acechan, es algo que puede ser análogo al parto y al ingreso en la vida. El reflejo de aferrarse a la madre es un índice de este pánico instintivo que genera la vida a la intemperie.

La antropología mantiene que esa constante tensión del ser humano en la sabana, que le hizo ponerse de pie y otear —como hacen ciertos primates todavía—, siempre indeciso entre el ataque y la huida, determinó la búsqueda y el hallazgo de la cueva. Por eso la cueva es el elemento civilizador supremo, el paso revolucionario decisivo de la humanidad. Eso era como volver al útero materno, a estar protegido y relajado, sentirse seguro y confiado. Muchos son los mitos que han dejado noticia de este paso y que nos hablan de los hombres primitivos como seres de la tierra, como las

hormigas, protegidos por las grandes divinidades subterráneas. Hay una íntima afinidad electiva entre la cueva, la casa y la familia. Ésta es una manera adicional de demostrar que la familia es, ante todo, un espacio. Lo que el hombre primitivo halló para calmar la tensión de la sabana y permitir la supervivencia del grupo, es algo semejante a lo que cada uno de nosotros halla en el seno de la familia. En esa vida reunida y a salvo en la oquedad de la tierra se vio la garantía de futuro para un animal que no tenía forma alguna de sobrevivir por sí mismo. La iconología que hace de la familia algo sagrado, y que tan interna es al sentido cristiano de la vida, no hace sino vincular la continuidad del mundo a ese amor protector al niño. Sin duda, por la familia el hombre logra sobrevivir en su animalidad. Pero lo importante, tanto en los hombres primitivos que encontraron la cueva, como en el niño que tiene su familia, es que esta salvación de la animalidad se hizo en condiciones de relajación, de seguridad y de paz tales que garantizaron un fenómeno único en la vida animal, básico para la constitución de la humanidad y la cultura: el sueño profundo.

Todo lo que la humanidad primitiva —y todo lo que un niño— ha creído de verdad, se ha presentado en esa imaginación transfigurada y mágica de los sueños profundos. Una imagen en un sueño no es idéntica a una cosa imaginada. Es una imagen intensa llena de poder, que nos domina, que se hace presente por su propia fuerza, que se destaca del mundo de las cosas, aislada, majestuosa. La imagen onírica no duplica el mundo real, sino que nos lo ofrece dorado, lleno de intensidad, de fuerza, como si nosotros mismos habitáramos el interior de las cosas. Sin ninguna duda, el fenómeno estético surge de esas imágenes. El hombre que pintó los bisontes de Altamira tenía ante su mente la imagen soñada y eso fue lo que quiso dejar allí pintado, para asegurar el placer de evocar y repetir la experiencia de su sueño, la intensidad de una realidad que se le ofrecía en él. La fascinación que las imágenes producen en los niños tienen ahí su base, así como la facilidad con que los infantes mantienen ese mundo de ensueños que domina, incluso, su tiempo de vigilia. Pero esas imágenes, sentidas en toda su fuerza y rotundidad en los sueños, también son pronto la forma de ver venir aquello que consideramos lo real. El mundo de Platón, que hace de lo real la idea, lo visto en esta imagen perfecta de los sueños, no está muy lejano de este momento humano.

Pero, sea como sea, el mundo de los sueños no es el mundo de la realidad, como el mundo de la familia no es el mundo de la sociedad. Ésta es la primera paradoja. La cueva y la familia nos resultan necesarias para sobrevivir. Ambos espacios nos protegen.

Pero en ese espacio se generan sueños y éstos amenazan con convertirse en un mundo propio, cerrado, bello, en el que jugamos con las imágenes, las evocamos, las mantenemos en nuestra vida, las reproducimos, las pintamos, habitamos en ellas. En ese mundo de sueños, fruto de nuestra seguridad, somos protagonistas y héroes cuidados por la vida, nos sentimos superiores, nada nos puede herir ni faltar. Sea por los dioses que se presentaban en nuestro sueño, sea por los padres que nos cuidan, nos sentimos como si alguien omnipotente tuviera como misión vigilar por nosotros.

Pero fuera de la cueva y de la familia espera la sabana y la sociedad y hay que salir al campo abierto, a cazar, a trabajar, al mundo donde de nuevo tenemos que decidir entre el ataque y la huida. Y entonces, el mayor peligro puede ser pensar que seguimos habitando el mundo de los sueños, que seguimos estando protegidos por un ser omnipotente, que nada nos puede pasar, que todos nuestros deseos imaginarios se van a cumplir por el hecho de que sean nuestros. Y entonces, el resultado de las atenciones y los cuidados se torna paradójico: crea una sensibilidad que desconoce los peligros de la realidad. Lo que estaba pensado para protegernos, se convierte en la mayor amenaza. Ése es el momento en que confundimos nuestros sueños con la realidad, cuando creemos que, por pintarnos cazando, dispararemos mejor contra los ciervos. Es el momento peligroso en que podemos pensar que el mundo está todo dispuesto para cumplir nuestros deseos, que todo es como nuestra familia y que la realidad es justamente aquello que imaginamos y según lo imaginamos.

Los productos culturales del ser humano a lo largo de la historia nos dan noticia de estos procesos de constitución de la humanidad primitiva. No sólo tenemos el mito del trauma de la expulsión, o el mito de la caverna protectora. En cierto modo, la tragedia de Aquiles, uno de los héroes principales de Homero, tiene que ver con esta incapacidad para distiguir entre las imágenes de los sueños y la realidad. Aquiles se ha visto muerto en sueños y esa imagen le ha fascinado tanto, y se le ha mostrado de forma tan rotunda como su verdadera realidad, que se ha dejado arrastrar por ella, la ha considerado una anticipación de su propio futuro y se ha entregado a la muerte propia en un éxtasis que borra las fronteras del sueño y la vigilia y hace de su vida una parte del mundo glorioso de los dioses. Toda la tragedia occidental, desde Esquilo hasta Calderón, tiene que ver con este juego de los propios sueños como verdadera realidad de la que no podemos distanciarnos. Por eso, los héroes de la tragedia son espléndidos solitarios en cuyo mundo interior nadie puede entrar. Ellos van realmente hacia la

muerte como sonámbulos, habitando su sueño, y los avisos que les hacen los demás del peligro que corren, son señales mudas que les lanzan sombras desconocidas.

La imagen es la fuente más poderosa de placer para los seres humanos porque en ella está la raíz de su propia elevación a la humanidad, la fuerza misma de su conciencia. Además, es una fuente de autoconocimiento ingente, porque entre estas imágenes que el ser humano ha forjado a lo largo de su existencia, él siempre ha contemplado sus dioses ideales y se ha visto también a sí mismo. Ahí, en las ensoñaciones, el ser humano se deja llevar por lo que le llena y ahí ha entrevisto siempre lo que le gustaría ser. De ahí se derivan dos cosas: primero, el impulso terco y mantenido del ser humano para producir y tener a su disposición imágenes impactantes, que le sumerjan de nuevo en una atmósfera que habitó en sueños. De ahí la pintura, la escultura, y de ahí la tendencia de nuestra sociedad a llenarse de imágenes por doquier, sin duda la principal industria de la humanidad presente. Como vemos, con ello la humanidad no hace sino ser fiel a sí misma y a su origen. Segundo, que por mucho que prolongue el mundo de imágenes en el que vive, ese mundo surgido de la protección, siempre, más allá, hay algún hueco por el que se abre otro mundo, el mundo del peligro, de la decisión de huir o luchar, de la sabana y de la sociedad. Y ese mundo está, por contraposición al primero, atravesado por el peligro. De hecho, se trata del mundo dominado por el principio de realidad que se opone a nuestros deseos. Así que, por mucho que el ser humano eleve muros de imágenes para sentirse protegido en una burbuja impenetrable, por mucho que construya una cueva continua y perpetua, un útero, una familia llena de seguridades, protegida por un poder omnipotente, tarde o temprano, pase lo que pase, se le presentará el peligro que procede del principio de realidad.

Propongo que sigamos con esta historia todavía un poco más. Pues lo decisivo en la constitución de la humanidad en nosotros consiste en hallar un destino personal. Esto tiene que ver con la manera en que irrumpa ese mundo de la realidad en medio del mundo dorado de imágenes que hemos hecho a nuestro placer, a la medida de nuestro sentido de omnipotencia. Y aquí estamos ante otra paradoja. Vimos que el exceso de protección puede tornarnos incapaces para reconocer el peligro y sucumbir a él. Ahora podemos ver que un exceso a la hora de dar a conocer el peligro, nos puede hacer definitivamente insensibles a él.

5. Familia y trauma adecuado

Sigamos con nuestra historia. He ahí un infante en las profundidades de la cueva, o en el seno de la familia, protegido y sumergido en sus ensoñaciones. Si en el momento menos oportuno se le obliga a salir a la sabana, y antes de lo que espera, antes de prepararse, un león ataca y su padre le deja frente a él, indefenso, mientras corre a protegerese a la copa de un árbol, en el caso de que este infante logre sobrevivir hay muchas probabilidades de que no abandone jamás la cueva. Sólo asomarse a la puerta le producirá pánico. Habrá padecido un trauma que habrá quebrado su mundo protector. La experiencia será el descenso inmediato, brutal, de la sensación de estar protegido por un poder omnipotente, a la sensación de sentirse abandonado por él. Esto es lo que sucede cuando, tras un tiempo en que creíamos que nuestros padres eran nuestros dioses, exclusivamente destinados a nuestra protección, de repente nos damos cuenta de que ellos se vuelven a sus intereses y objetivos y nos abandonan.

De este tipo de experiencias ha hablado Freud. Él pensaba que ese trauma sucedía cuando las desatenciones y falta de cariño hacia el niño eran notorias, aplastántes, prematuras y brutales. Pero todavía más importante que identificar ese trauma, es darnos cuenta de las consecuencias. Y éstas no pueden ser sino las siguientes: el niño retira el afecto y el amor —y no se olvide el sentimiento de seguridad y de placer— de sus padres, se lo entrega a una realidad cualquiera de su entorno —por azar— y le atribuye el poder de mantenerle en contacto con las imágenes placenteras de su mundo de los sueños placenteros. Ahora el niño no tiene padres, sino un fetiche. Naturalmente, el niño no sabe que ha hecho esto. Apenas lo sabrá nunca. Pero ya para siempre estará preso en esas redes. ¿Cómo va a poder prescindir de esas cosas y esas imágenes a las que asocia su sensación de seguridad, su vivencia del placer, su atmósfera de protección? Si prescindiera de ellas, su mundo entero se hundiría y volvería el pánico y la decepción. Así que se protege contra esta pérdida organizando un tabú: esas imágenes, y las cosas asociadas a ellas, el fetiche, son inviolables. Nadie las puede tocar. Por eso, además, el niño tenderá a mantenerlas en secreto: no se pueden contar, ni comunicar a otros, porque cualquiera de estos actos de comunicación las pondrían en peligro. Lo decisivo es que la omnipotencia protectora ya para siempre ha quedado transferida desde los padres a los objetos. El trauma ha producido una fijación en el fetiche. El peligro a destiempo ha generado un mundo privado en el que siempre estamos a salvo, un mundo nuestro, se-

creto, cuya puerta de entrada nadie conoce, donde nadie nos amenaza. Un mundo que tendrá que protegerse de todas las conversaciones. El infante no querrá salir de su caverna. Desde ahora en adelante, está inhabilitado para vivir en el mundo de la sabana, el mundo de los que salen a cazar, el mundo en el que hay que asumir el peligro y la decisión de huir o luchar, el mundo social.

La familia, como se ve, tiene una profunda responsabilidad. Debe cuidar, pero no demasiado. Debe mostrar un riesgo, pero no excesivo, pues de otra manera puede producir un trauma. Debe enseñar que la inseguridad forma parte de la vida, pero no debe hacerla tan fuerte y explícita que genere pánico, aturda toda capacidad y lance al infante al más extremo nerviosismo, paralizando la capacidad de respuesta. Este conjunto de paradojas se podría resumir en una frase: la familia ha de medir el trauma adecuado. Antes hemos dicho que la familia necesita tiempo de atención si quiere dar a conocer al hijo su destino personal. Ahora vemos que la atención debe esforzarse sobre todo en esto: primero producir seguridad y luego elegir el trauma adecuado. Este trauma adecuado será aquel que le dé noticia de que el mundo está lleno de peligros, que nadie es omnipotente, que los deseos no siempre se pueden cumplir, que a veces conviene aplazarlos, y que el mundo opone resistencia a nuestras ilusiones y ficciones. Pero ha de darle noticia de esto sin que la inseguridad sea radical, sin que se quede a la intemperie, como nuestro infante ante la fiera, sin que todo su mundo se venga abajo y se pase de la omnipotencia a la más absoluta impotencia, sin que el infante forje fetiches ni tabúes. El trauma adecuado es aquél que produce una experiencia, el que permite conversar y reflexionar sobre él. Esto es lo más difícil, desde luego. Pero nadie ha dicho que la humanidad sea un asunto fácil. De otra manera, el mundo estaría lleno de felicidad y de dicha, de personalidades equilibradas, y no de sufrimiento y dolor.

Como siempre, las formas de acceder a la humanidad deben reproducir lo que sucedió en el origen, cuando el ser humano se destacó de sus hermanos animales. Y en el origen sucedió algo decisivo. Si se ha prestado atención a lo que dijimos antes de las relaciones entre la imagen y la literatura, lo podremos imaginar. Pues para producir el trauma adecuado se fundó sobre todo el relato, la narración, el contar. Imaginemos de nuevo la vida en la cueva. Los cazadores regresan de su incursión. Pero en el placer de la comida, en la cueva iluminada por el fuego —como Ulises en el hogar— alguien pudo contar la historia de la cacería. No necesitamos que hable para contar, naturalmente. Puede hacer gestos o ponerse disfraces. Allí estarán en símbolos o en palabras el león y el veloz cier-

vo, y la peligrosa carrera y las piedras, y las flechas volando entre los hombres. El que contaba todo esto mostraba de una manera u otra los atributos terribles de los animales feroces, sus dientes, sus garras, su velocidad, sus rugidos, sus ojos luminosos y penetrantes. Quizá iba vestido con su cabeza y su piel y es posible que el misterioso parecido entre la sangre del animal y su propia sangre todavía estuviera presente en sus manos, a la vista de todos. Sin duda, esto aterrorizaba al infante, pero mucho menos que la experiencia de ver ante sus narices al león atacando y a los hombres gimiendo y muriendo. A fin de cuentas, allí, ante aquellos símbolos, podía acurrucarse en el seno de su madre, entre las piernas de los hombres, protegido. Es un trauma adecuado: genera conocimiento, pero no pavor y parálisis. Se realiza mediante símbolos, una representación menos directa que las imágenes o las realidades, menos fuerte e impactante. Ese trauma adecuado se forja mediante un relato que une a la comunidad, no en la cámara oscura de los sueños de cada uno. El infante sabe lo que le espera el día que salga, organiza un poco su mundo para esa salida, se va fortaleciendo, preparando, conociendo. Su gente le va mostrando con símbolos ante qué debe huir y ante qué debe luchar.

Pero con el relato y los símbolos se ha mostrado al niño algo mucho más importante todavía: cómo debe cooperar en la actividad del grupo, cómo el grupo es básico para sentirse seguro. De esa manera va forjando su instinto. La protección no es un sentimiento de omnipotencia. Ahora el joven sabe que para vivir protegido es preciso conocer la realidad, integrarse en el grupo y operar en consecuencia. Sabe que cuanta más noticia tenga de esa realidad, más posibilidades tiene de decidir lo correcto. Pero también sabe que tiene que desactivar la entrega favorita a los sueños, que tiene que escuchar al grupo y su idea de la realidad, que tiene que dejar de mirar continuamente el mundo de sus imágenes preferidas, para hacerse con el mundo de las narraciones y los símbolos del grupo. Ahora ha de dejar de ser el personaje principal en este mundo de imágenes encantadas para convertirse en un personaje más de este grupo, vivir estas historias y formar parte de este mundo de relatos y de símbolos. Y así ha de ensayar y hacerse fuerte para cuando el mundo le ofrezca sus obstáculos. Pues cuando el mundo se abra con sus peligros, lo decisivo será ser capaz de manejar también símbolos, formar parte del grupo, cooperar con él, entender la familia y entrar en conversación, participar de su sentido de la huida y de la lucha.

En ese relato se ha producido el trauma adecuado. El arte de la educación reside en esto. Ahora hemos visto que su material es algo diferente de las imágenes. Es el mundo de los símbolos. Pero

aquí estamos ante una realidad cultural más compleja que no siempre podemos dar a conocer con claridad. Pues lo decisivo del mundo de los símbolos es que, aun siendo construcciones de los seres humanos, apuntan a algo que está por encima de ellos, realidades que ellos no pueden dominar, que en cierto modo reverencian. Esas realidades se han mostrado así en experiencias concretas, no en sueños. Los símbolos son la forma de tratar con realidades que, de estar presentes, posiblemente destruirían a los jóvenes inexpertos. Comprender los símbolos es captar el peligro que esas realidades encierran. Sólo podemos humanizarlas y aproximarnos a ellas, rozarlas y conocerlas, por mediación de los símbolos. Con las imágenes podemos jugar a placer. Con los símbolos debemos respetar su contenido y su sentido, porque forman parte de un relato, de una historia, de una lógica. En una imagen podemos depositar nuestras fijaciones; en los símbolos no, porque son propios de la comunidad. Con ellos no sólo nos acostumbramos a tratar realidades que pueden hacernos daño, sino que lo hacemos de tal manera que nos vinculamos muy fuertemente al grupo social en el que nos educamos. Los símbolos no son nuestros, en el sentido individual, sino que reflejan la experiencia del grupo. Garantizan el sentido de la comunidad y de la cooperación. Pero si hemos aprendido, según el trauma adecuado, que lo único que de verdad nos protege es el grupo, entonces el símbolo tendrá también para nosotros el valor de mantener unido al grupo y de ser la conciencia de los peligros de la comunidad.

Todo esto es un poco abstracto. Ahora debemos concretarlo. Imaginemos de nuevo el grupo primitivo reunido alrededor de la memoria de una cacería exitosa. Allí está el imponente mago con su disfraz de bisonte, con su cabeza impresionante, con su piel formidable, lanzando gemidos, bramando, fingiendo que es herido por la horda de cazadores. Él simboliza el bisonte. Las carnes del animal cazado están allí, ante todos, dispuestas para alimentarlos. ¿Qué se hace entonces? Por una parte está el animal muerto, en su poder. Pero, por otra parte, el símbolo representa un animal poderoso, superior a ellos. Como si fuera un milagro, han logrado cazarlo. De ahí la excitación. Pero su poder, peligroso y superior, está a la vista de todos, reclamando respeto y temor. Eso es un símbolo: está ahí dominado, pero de hecho su realidad es superior al ser humano y todos le deben reverencia y gratitud. Parece mentira que se haya dejado cazar, tan poderoso. El grupo entero depende de él, de su alimento. Sólo el grupo entero puede conquistar su presa. De uno en uno sólo sienten miedo. El grupo así, y cada uno, vive alrededor del símbolo.

La enseñanza, el trauma adecuado, consiste en identificar y exponer el símbolo. Pero lo más peculiar del símbolo es que sigue siendo una representación humana. Aunque señale los límites de lo que puede hacer el ser humano, las formas de su dependencia, las realidades peligrosas, el símbolo sigue siendo una representación humana de todo ello y expresa algo hallado por el grupo en su experiencia. Para la transmisión de la humanidad es peligroso que el símbolo se degrade a mera imagen con la que podamos jugar a placer, sin formar parte de un relato o de una historia. Si esto sucede se produce una involución. Entonces volvemos al universo en el que todo es un juego, en que nada tiene límites, nada es peligroso, nada es real, nada limita nuestro poder y seguimos fingiéndonos que somos omnipotentes. Entonces, nada nos indica la necesidad de vivir en grupo, pues es más placentero entregarnos cada uno al juego de nuestras imágenes.

Esto sucede cuando violamos el símbolo, cuando dejamos de obedecerlo y de respetarlo. Entonces la educación se desmonta. El hijo deja de tomarse en serio el símbolo y lo ve como una ficción más. Si el hombre de la tribu coge esa cabeza de bisonte y la pisotea, y demuestra que no le tiene respeto alguno, y le escupe y se ensaña con ella, puede efectivamente producir en el infante la idea de que el hombre es omnipotente y de que cuando llegue la fiera real se puede tratar de la manera en que el hombre lo hace. Ése será el mejor modo de que la fiera destruya al joven. El símbolo ha perdido el poder educativo y no ha logado transmitirle una experiencia de lo real. No ha servido para marcar límites de nuestro poder, ni para hacer evidente la estructura educativa del grupo, ni para dar la indicación adecuada de peligro, sino para aumentar nuestra sensación de omnipotencia, para sugerirnos que todo está a nuestro arbitrio. Su papel educativo habrá desaparecido. El mundo de la soledad, poblado de imágenes, regresa.

6. Relatos

Ahora sería el momento adecuado para despedirnos con un comentario general acerca de los valores, las buenas intenciones, la necesidad de ser positivos, solidarios y equilibrados. En cierto modo, éstos son los objetivos de la educación y son palabras a las que debemos respeto. Lo que discuto realmente es que hablar acerca de ellas sea el mejor camino para una educación eficaz. Como he dicho a lo largo del libro, cuanto menos se comenten estas palabras menos sensación de estar acumulando palabrería tendremos.

Un viejo refrán judío dice que se habla *con* Dios, no *acerca de* Dios. Aquí pasa lo mismo: se habla *desde* la dignidad, la franqueza, la igualdad y la libertad, no acerca de todas estas palabras, tan fáciles de secuestrar en su propias frases. Hemos de vivir experiencias que impliquen todos esos valores y mantener conversaciones que los supongan. La educación no es un asunto de discurso directo, sino indirecto. El respeto se desprende del trato respetuoso, no de sermones acerca del respeto. Así sucede con el afecto, la solidaridad y todo lo demás. Hemos insistido en hablar de la humanidad primitiva porque nos parecía que las formas culturales originarias explican lo más básico de la vida familiar. Captando su sentido, quizás hallemos un sentido para lo que hacemos todos los días. Sin embargo, y dado que las distancias temporales y de complejidad entre ambas situaciones son extremas, ahora debemos ver las distancias entre esa situación originaria y nosotros. Pues, como podemos suponer, vivimos en un mundo donde apenas tenemos símbolos. El cristianismo se ha esforzado en transmitirnos el símbolo de su fe, la muerte de Cristo, un trauma adecuado que ha educado a millones de seres humanos a lo largo de milenios. Hoy ya hemos visto su limitada eficacia. Esto significa que, en nuestra vida, hay muy pocas cosas que consideremos superiores, que veamos como límites de nuestro poder. Tampoco tenemos grandes hazañas que contar ni relatos en los que creer todos juntos. Así las cosas, las posibilidades de usar un símbolo como parte de relatos en los que se produzca un trauma educativo adecuado son cada vez más difíciles. De esta manera, el sentido de grupo se resiente. Además, tenemos grandes aparatos técnicos, que en nuestras manos nos hacen muy poderosos. Otros nos permiten obtener imágenes impactantes sin límite, lo que nos detiene en un nivel previo al del símbolo. Es muy difícil entonces que se produzca una sensación de peligro. La situación que preferimos en nuestra sociedad es aquella en la que disponemos de la herramienta adecuada, la medicina instantánea o el aparato propicio. Esto sacia nuestro sentido de la omnipotencia. Así que hemos transferido nuestra sensación de seguridad a la fijación general en la técnica. De todo esto ya hablamos en su lugar.

Sin embargo, hay un símbolo que ha sobrevivido a pesar de todo: el propio ser humano. Aunque sólo sea porque nosotros lo somos, aunque sólo sea porque nosotros también lo encarnamos, el ser humano sigue siendo el animal sagrado, el que no puede ser impunemente pisoteado, ni ultrajado, ni violentado de palabra o de obra. Pero, al mismo tiempo, él puede ser fuente de peligro, de dolor, de violencia para otros. El ser humano puedo ser yo mismo o mi enemigo. En él habita toda la fascinación del símbolo: está hu-

manizado y nos resulta extraño a la vez, familiar y siniestro, cooperativo y combativo, representa la ayuda y el peligro. El ser humano es el muro en el que se detiene nuestra omnipotencia y es también la aspiración a la omnipotencia que debemos detener. Con él no todo está permitido, pero también debemos impedir que otro se permita cualquier cosa con nosotros.

Pero si debemos incorporar este símbolo en un trauma adecuado, debemos encontrar la historia de dolor y de gozo, de peligro y de cooperación, de respeto y de amenaza, de violación y de salvación en la que podemos dar a conocer esta realidad contradictora del ser humano. Ese relato nos permitirá obtener conocimiento de la compleja realidad del ser humano en dos de sus tres dimensiones: como realidad ante la que huir y a la que debemos hacer frente. Pero no cabe la menor duda de que allí donde se hable del ser humano en su desnuda realidad, capaz de inspirarnos la huida o la lucha, allí, en esa conversación, se ha de formar un grupo capaz de cooperar. Y en esa misma estructura del relato, entre los que cuentan y los que escuchan, entre los que tienen la experiencia y los que se la representan, inevitablemente se abre la confianza básica para la cooperación. Muchas veces esos relatos serán los de la propia familia, los de los mayores, sencillos pero no exentos de humilde ejemplaridad. Otras veces, serán nuestros relatos literarios preferidos, ésos en los que deseamos educar la humanidad en nosotros. En todo caso, esos relatos deberán mostrar que el hombre es la realidad de la que nos tenemos que cuidar y al mismo tiempo es la realidad en la que nos tenemos que hacer fuertes. Esto es una paradoja, pero es así. El hombre es capaz de lo peor y de lo mejor. Nosotros, en tanto que seres humanos, también podemos ser lo mejor y lo peor. Sin duda, el ser humano como símbolo, como realidad dual, implica sobre todo atención, discriminación, juicio, capacidad de observación. Esto es así porque, ante él, debemos identificar si hemos de huir, si tendremos que luchar o si lo mejor sería formar con él un grupo cooperativo. La educación, el trauma adecuado, debe formar nuestra sensibilidad para lograr ese juicio. Si nos equivocamos en ello, arriesgamos la vida misma. Pues la vida nos va en saber distinguir quién es digno de confianza y quién es un peligro para sí y para los demás. Tenemos que saber sentir miedo de los demás y de nosotros mismos, y tenemos que saber que sólo podemos quitarnos ese miedo viviendo juntos, formando un grupo en el que se haya neutralizado la violencia, el desprecio, la amenaza. Un grupo en el que exista la disponibilidad perpetua a la atención y a la ayuda. Un grupo en el que siempre se nos espera. Ésa es la familia.

Lo propio de los relatos, los nuestros o los ajenos, es que acuden a nuestra mente en las situaciones parecidas. El conocimiento que ellos nos dan de los seres humanos siempre acaba evocándose en los momentos oportunos. Con ellos en mente, podemos preguntarnos cómo habría actuado uno de sus personajes o uno de nuestros mayores. Esto es especialmente probable si nuestras conversaciones familiares han sido capaces de transmitirnos la noticia de situaciones problemáticas variadas. Entonces nuestra sensibilidad moral será más versátil y sabrá distiguir cuándo debemos contestar con benevolencia, con ecuanimidad, con justicia, con resistencia, con la huida o con la franqueza hostil correspondiente a lo que consideramos intolerable. Cuando se construye un relato familiar, siempre encontramos antecedentes en los que nos reconocemos, y siempre percibimos que determinadas situaciones de nuestra vida son parecidas a las situaciones anteriores de la vida de nuestros mayores.

Hay aquí un pequeño misterio. Los personajes de los relatos no pueden ser de cualquier manera. Han de creer en sí mismos. Por eso son personajes. Cuando estos relatos tienen que ver con la vida familiar, debe pasar igual: los personajes han de creer en lo que dicen. Como vimos antes, los símbolos sólo funcionan si son creídos. Es interno al relato, es interno a la conversación de padres e hijos ese instante de creer en el símbolo del hombre, en toda su complejidad: en su condición de dignidad, que no puede ser violada, y en su condición de peligro, que hay que prever. Y ha de ser previsto lo más difícil, que la peligrosidad del ser humano no puede ser una coartada para la violación de su dignidad. Aquí muchas veces es mejor la retirada y la huida. Otras, con el grupo bien formado, es mejor la lucha. Pero lo mejor es elegir bien a nuestros compañeros y mantener con ellos la confianza del respeto mutuo y de la utilidad común de la cooperación.

Y si, en estos relatos que muestran la complejidad de la vida, los personajes reales o ficticios no supieron mantener la dignidad de los otros o la de ellos mismos, porque fueron ellos el peligro y no las víctimas, porque ellos violaron la dignidad y no la promovieron, porque ellos fueron los que no comprendieron ni respetaron al otro y no los que pudieron elevar la queja, entonces, la única manera de mantener la creencia en el símbolo, y de comunicarla, es a través de la solicitud del perdón. Algo que, tarde o temprano, tiene que aparecer en nuestra vida, un trauma adecuado más, pues es consustancial a la existencia de un ser que es tanto fuente de ayuda como de peligro. El perdón en todo relato es la mejor manera de demostrar que no se es omnipotente, y ésta, a su vez, será la mejor manera de que los hijos aprendan a no ser-

lo. Un padre que pide perdón a un hijo es lo más educativo, pues lo hace por respeto a algo en lo que él cree. Con el dolor que obliga a pedir perdón manifiesta seguir creyendo en eso que violó. Pero, con todo, el perdón no es lo más difícil. En cierto modo, pedirlo y obtenerlo es una liberación del remordimiento y de la amargura por el mal hecho a otros. Quien lo concede se libera del resentimiento, que es una de la maneras más frecuentes de no ser libre. Ambas cosas, el perdón y la paz, aligeran nuestra vida y nos dan una segunda oportunidad. Por ello, no es lo más difícil. Lo más difícil de todo es ser conscientes de que, todavía tras el perdón y la paz, hemos de saber si restauramos la confianza o si sencillamente huimos. En una verdadera familia, no deberían existir dudas. En ella, la restauración de la confianza tras el perdón sincero siempre debe ser posible. Pero, a su vez, sólo lo será si esa confianza no viola impunemente, repetidamente, indefinidamente, el símbolo del ser humano que se encarna en cada uno de nosotros.

EPÍLOGO

Hemos comenzado con la leyenda de Sócrates y acabamos con el mito más famoso de Platón, el mito de la caverna. Cuenta este relato que la vida humana es como la de ésos que viven en las cavernas viendo pasar imágenes y sombras ante ellos. En la medida en que no han salido a la realidad, no sólo no conocen las cosas sino que no saben interpretar estas imágenes. Por eso, cansado de este mundo de imágenes, uno se atrevió a salir de la caverna para ir a conocer la realidad. El problema no fue salir. Las penalidades de su viaje —como las de Ulises— tampoco son interesantes ahora. Lo decisivo fue el sentimiento de solidaridad que le impulsó a tornar con todo su saber a la caverna y contar lo que había visto a los que no salieron con él. Su pretensión es que fueran interpretando mejor estas imágenes y algún día, con la mirada más aguda, pudieran salir de la cueva. En el cuento de Platón se nos dice que éstos no pudieron salir al principio porque, sin duda, habrían quedado ciegos al exponerse a la luz solar. Otras versiones dicen que la única diferencia entre el que salió y los que se quedaron es que aquél se atrevió y éstos no. Ninguna versión del cuento explica por qué ése que salió se atrevió a salir y por qué no se quedó ciego. El mito de la filosofía, como se ve, no es perfecto. Pero, en todo caso, así se nos ha transmitido. Por eso, Platón consideró que la filosofía era *paideia*, educación, saber llevar de la mano a los niños para que, a través del mundo de imágenes, pudieran llegar a interpretar bien el mundo de la realidad. A nuestra manera, es lo que hemos hecho en este libro, en este viaje a través de la ciudad. Si la actividad de Platón tiene algún sentido es éste: permitir que los que viven en la caverna de imágenes se atrevan a salir al mundo dominado por el principio de la realidad. Éste es para nosotros hoy la ciudad democrática. Aprender a vivir en ella, implica algunos dolores, desde luego. Esto era previsible. Lo que nos dice el símbolo del hombre es que éste es siempre dos cosas a la vez. Lo mismo sucede en este caso. Así que ésta es la enseñanza definitiva: quien no acepte el dolor de la búsqueda, no sabrá jamás qué es encontrar la felicidad.

Los latidos de la ciudad

En este libro se lleva a cabo un viaje filosófico a través de las realidades comunes en medio de las que todos vivimos. Esas realidades se presentan aquí organizadas alrededor de la idea de la ciudad democrática, moderna, civilizada y cosmopolita. La característica básica de nuestro viaje, según el modelo inaugurado por Sócrates y Platón, consiste en no quedarnos satisfechos con aquello que la piel de la ciudad nos ofrece, sus imágenes, y en atrevernos a comprender el sentido de sus instituciones, sus realidades. La tesis básica del libro nos propone esto: sólo si penetramos en la lógica de las instituciones que organizan nuestro presente, estaremos en condiciones de ser ciudadanos activos. Sin embargo, estas instituciones son otras tantas formas de canalizar en el mundo actual las viejas temáticas de la filosofía. No hay verdad sin universidades, ni hay belleza sin museos, como no hay riqueza sin empresas, ni justicia sin instituciones políticas. De la misma manera, no puede abordarse el sentido de Dios o de eros al margen de las instituciones eclesiásticas o de las prácticas amorosas, ni podemos exponer una idea del ser humano al margen de la familia. El libro propone una introducción a los grandes tópicos de la filosofía no desde una aproximación erudita o enciclopédica, sino desde una reflexión sobre los aspectos de la vida contemporánea en los que necesariamente hemos de vivir con elementos culturales comunes y cercanos.

